إن الدين عند الله الإسلام

الحمد لله کہ درین ایام برکت التیام غیرت در نضید حاکی عقد ثریا
حصہ نخستین جلد اول کتاب جامع حامدی معروف بہ کتاب

التوحید

تالیف سپہر کار شریعت محمد حجۃ الاسلام حامی بیضۃ الدین المصور رکن الاعلام الذی عجز عن تحملہ تعاجیب الحدثان
جناب مولانا سید ظہور حسین صاحب قبلہ مجتہد العصر دام ظلہم العالی مدی الایام واللیالی

در مطبع سرکاری ریاست عالیہ رامپور چھاپ گردید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ واجب الوجود مفیض الخیر والجود المذعن لوجوب ذاتہ وعلو صفاتہ قلب کل منکر جاحد قد حسرت عن بیان رفعتہ وسنائہ وکلت عن بلوغ مدحتہ وثنائہ لسان کل شاکر حامد لاتتاھی اساکیب کرمہ الھاطلۃ واتساق اھاضیب نعمہ الھاملۃ قد دلّ علی انہ واحد وتتالی قطرات وابل الائہ وایادیہ وتوالی مسبل ھمرات عطائہ خافیہ وبادیہ علی ذلک اقوی شاھد شذ اریج عابق لطفہ قد طبق الموارد بمنفسات العوائد ووکوف مغدق عطفہ قد دبج مصادر الفلا افد بغنائم المرافد۔

واشرف الصلوۃ وافضل السلام علی خیر من اسّس قواعد اصول الشرع وشرع اصول القواعد واکرم من ھذب النفوس وھداھا بھدیہ المانوس الی محاسن طرق اقتناء المقاصد وارشدھا بجمیل وعظہ وبدیع نصحہ الی الاحتراز عن قداح المذام باحراز حصل المحامد۔

کریم السجایا خیر من وطی الثری		وافضل من تثنی الیہ المحامد

نبی الهدی اکرم به من ممجد	تنال به فی النشاتین المقاصد

الکریم المصمد والنبی الممجد والرسول المسدد ابی القاسم محمد المبارک المسعود والامین المحمود عند کل شان وحاسد۔

وعلی اطائب عترته الغر الاماجد الذین اوضحوا مبهمات رموز شریعة الاسلام باقامة الادلة وانارة الشواهد وازاحوا غیاهب طبقات حوالک الظلام عن غرر مخدرات الاحکام ازاحة النقاب عن وجوه الخرائد۔

هم غرر الایام یجلو سناهم	دجی الغی والاشراک والبغی والکفر
فلولاهم ما کان للدین عارف	ولا امتاز نهی فی الشریعة عن امر

ولاسیما علی اخیه المبارز المجاهد المبرز فی المعارک والمشاهد مصدر العجائب ومورد الغرائب مولانا امیر المومنین علی بن ابی طالب۔

رانیک تبدی کل یوم عجائبا	تحار بها افکار اهل المعارف
زهدت ففقت الناس فی الزهد والتقی	ووافقت حتی سدتهم فی المواقف

الذی بذ کل عارف وابر علی کل ناسک زاهد وردئه الموازر المساعد تقویة الکهف والساعد الذی یهابه القطوب الضاری والمغضوب اللابد ما اطربت الورق بمعجب نغماتها علی مترنحات عذبات البان المسائد وتغردت الحمام بمطرب سجعاتها علی ساق الغصن الناضر والهامد۔

امابعد۔ ارباب فہم و دانش بخوبی واقف ہین کہ صناع عالم نے جب اپنی نامحدود قدرت اور غیر متناہی علم و حکمت کو ظاہر کرنا چاہا تو عالم ایجاد کو محض لفظ کُن سے عدم و نیستی کی تاریکیون سے نکال کر وجود وہستی کے نورانی منازل مین داخل کیا۔ اور جملہ موجودات و مخلوقات مین بنی نوع انسان کو شرف و فضیلت کا خوشنما لباس پہنا کر ولقد کرمنا بنی آدم کے گرانبہا خطاب سے سرفراز اور اکثر مصنوعات مین معزز و ممتاز فرمایا جو اوسکے منتہاے فضل و کرم پر شاہد عدل ہے۔

العالمین

جاہدت

وذلک فضل اللہ یونیہ من یشاء - لیکن ذات مبدء فیاض جو علۃ العلل اور مصدر مخلوقات ہے اوسکو تمام موجودات سے یکسان نسبت ہے - پہر انسان مین کونسی ایسی خصوصیت تہی جسکی وجہ سے میدان تفاضل مین فضیلت کا سہرا اسی کے سر رہا حقیقت بین نظرین اسکا یہ جواب دینگی کہ عالم مین جسقدر مخلوقات ہین خواہ وہ جمادات سے ہون یا نباتات وحیوانات سے انمین جو قوتین پائی جاتی ہین اونسے نوع انسانی بہی محروم نہین رکہی گئی - لیکن خزانہ قدس سے انسان کو جوہر عقل ایسا ملا گیا ہے جو بظاہر اور کسی مخلوق کو نصیب نہین ہوا پس جبکہ اسکو عقل ایسا بیش بہا جوہر عطا ہوا ہے تو اس سے کوئی تکلیف بہی خدا کی جانب سے ایسی متعلق ہونی چاہیے جو دیگر مخلوقات کو نہ دیگئی ہو ورنہ لازم آئیگا کہ یہ گوہر بے بہا اسکو عبث وبیکار دیا گیا ہو اور بالخصوص انسانی خلقت مین کوئی فائدہ نہو جسکا حکیم مطلق سے واقع ہونا ممکن ومستحیل ہے - لہذا اسکی خلقت مین کوئی نہ کوئی غرض ایسی ضرور ہے جو اور مخلوقات سے ممتاز کیے ہوے ہے - اسکا اگر پتہ چل سکتا ہے تو صناع عالم ہی کے بیان سے - کیونکہ مصنوع کی غرض صانع سے بہتر کوئی نہین جان سکتا - جب ہم صناع عالم کی طرف رجوع کرتے ہین تو اسکا پتہ چل جاتا ہے اور معلوم ہوجاتا ہے کہ اسکی پیدائش بیکار نہین ہے بلکہ اسکی خلقت ایک خاص غرض کے لیے ہے جسکو لسان قدرت نے کبھی تو (حدیث قدسی مین) یون بتایا ہے کہ -

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف -

(مین خزانہ مخفی تہا مجہے یہ امر محبوب ہوا کہ میری معرفت حاصل کیجاے پس مین نے معرفت حاصل کرنے کے لیے خلق کو پیدا کیا) اور کبھی (قرآن کریم مین) یون بتایا ہے کہ ماخلقت الجنّ والانس الا لیعبدون (مین نے جن وانس کو صرف اپنی عبادت وپرستش کے لیے پیدا کیا ہے) جس سے واضح وآشکار ہو رہا ہے کہ خلقت انسان صرف اسلیے ہوئی ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی حقیقی معرفت حاصل کرے اور اوسکی عبادت وپرستش مین مشغول رہے - اور اسی کو پورا کرنے سے وہ حقیقی انسان بلکہ اشرف المخلوقات کا واقعی مصداق ہو سکتا ہے - اور اسکو پورا نہ کرنیکی صورت مین انسان کا واقعی انسان ہونا تو درکنار بلکہ وہ بمصداق قول خلاق عالم اولئک کالانعام بل ھم اضلّ

(وہ چوپاؤن کے مانند بلکہ اونسے بہی زائد گمراہ ہین) حیوانات وبہائم سے بہی بدتر ہوجاتا ہے۔
پس ہر وہ شخص جو خلعت انسانیت سے آراستہ ہونا چاہتا ہے اوسکا فریضہ ہے کہ وہ اپنی غرض خلقت کو
معلوم کرے اور اوسکو پورا کرکے کامل انسان اور ولقد کرمنا بنی اٰدم کا صحیح مصداق ہوجاے
کیونکہ اسی پر اشرفیت اور افضلیت کا دارومدار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علوم وفنون کہ جنکے ذریعہ سے
خلقت انسانی کی غرض معلوم ہوسکے اور معرفت الٰہی اور اوسکی عبادت وپرستش کے طریقون پر اطلاع ہو
ہر صاحب عقل ودانش کے نزدیک جملہ علوم وفنون سے بہتر وافضل ہین اور ایسے ہی علوم وفنون کی
تحصیل ہر شخص پر لازم ہے جسکو حکیم روحانی پیغمبر اسلام نے کبہی توطلب العلم فریضۃ علیٰ
کل مسلم ومسلمۃ کہکر ظاہر کیا اور کبہی اطلبوا العلم ولو بالصین کہکر اوسکی طرف
حث وترغیب فرمائی۔ اور ایسے ہی علوم کو حاصل کرنے والونکا یہ شرف ہے کہ خدا کے مقرب فرشتے
اونکے لیے اپنے پر بچہاتے ہین۔ خوشا بحال اون لوگون کے جو اپنی غرض خلقت کو معلوم کرنے
اور اوسکے طرق مقررہ پر عمل کرتے اور اپنے انسان کامل بننے کی فکر کرتے ہین۔ درحقیقت یہی وہ لوگ ہین
جو اعلےٰ درجہ کی مدح وثنا کا استحقاق رکہتے ہین اسلیے کہ وہ اپنے نفوس کی ریاضت کے ذریعہ سے اپنی
نفسانی خواہشون کو روکتے اور اپنی خلقت کی غرض کو پورا کرکے اپنے آپ سے خدا اور رسول کی خوشنودی
حاصل کرتے ہین۔ یہ سچ ہے لکن ذرا سا غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ ان لوگون سے زائد اون
حضرات کے نفوس بابرکات کے لیے مدح وستایش کا استحقاق ہے جو محض اپنے آپ ہی کے انسان
کامل بنانے اور غرض خلقت پورا کرنے پر اکتفا نہین کرتے بلکہ اپنے ساتہ اپنے بنی نوع انسانی کو بہی
کامل بنانا چاہتے ہین اور اپنی عالی ہمتی سے اس مطلب بزرگ کے مواد واسباب کو مہیا کرنے پر آمادہ
ہوتے ہین۔ یہی وہ کامل ہمدردی ہے جسپر اقدام کرنا ہر شخص کا کام نہین ہے خصوص ایسے
پرآشوب زمانہ مین جبکہ بنی نوع انسان خسر نقصان مین پڑے ہوے ہین اور اوج کمال تک پہونچنے مین
سیکڑون رکاوٹین بلکہ ہزارون دقتین پیش ہین جنکی وجہ سے منزل مقصود تک پہونچنا سخت دشوار ہے۔
آثار دین محو ہوتے جاتے ہین۔ اطبا۔ روحانی کو لوگ بہول کر نفسانی امراض مین مبتلا ہورہے ہین۔ اس ضروری

کام اور اہم مقصد کی طرف وہی بزرگوار ملتفت ہو سکتے ہین جو منجانب اللہ موفق و موید ہون لکن صد آفرین ہے حضور پر نور اعلیحضرت فلک رفعت سکندر حشمت مرکز محیط عظمت واقبال قدر افزاے علم وکمال حامی ذمار دین اسلام مروج علوم اہلبیت کرام علیہم الصلوۃ والسلام فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ عالیجاہ مخلص الدولہ ناصر الملک امیر الامراء ہز ہائنس کرنل عالی جناب **نواب سر سید محمد حامد علی خان صاحب بہادر** مستعد جنگ جی - سی - آئی ای - جی - سی - وی - او - اے - ڈی - سی - جی - سی - ایس - آئی - ٹو ہز مجسٹی دی کنگ امپیرر فرمانروائے ریاست رامپور دام اقبالہم وملکہم کی عالی ہمتی پر کہ حضور ممدوح نے محض اپنے دینی جوش اور خالص ہمدردی ومواساۃ سے فقط رضاے خدا ورسول اور خوشنودی ائمہ طاہرین حاصل کرنے کے لیے بنی نوع انسان کی نفوس کی کمزوریون کا احساس کرتے ہوے ایسے ہی پر آشوب اور خطرناک زمانہ مین عنان توجہ کو اسطرف معطوف فرمایا اور احقر العباد ایسے ہیچدان سے اُردو زبان مین ایک ایسی کتاب کے تالیف کرنے کی فرمایش کی جسمین دین اسلام کے جملہ ضروری مسائل اور اہم مباحث موجود ہون تاکہ ہر شخص کو خدا کی معرفت وعبادت کے صحیح وصاف طریقے بخوبی معلوم ہو جائین اور غرض خلقت کی تکمیل کے مواد نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ بہم پہونچ جائین - اگرچہ ایسے دشوار گذار راستہ مین قدم رکھنا اور ایسے عظیم الشان کام کے لیے کمر ہمت کا چست باندھنا نہایت ہی صعب ودشوار تھا جسکو وہ حضرات بہتر جانتے ہین جو تالیف وتصنیف کے میدان مین قدم رکھہ چکے اور اونکی مشکلات کو اچھی طرح سمجھہ چکے ہین - اسی وجہ سے احقر العباد اس اہم کام کو انجام دینے پر اقدام کرنے مین پس وپیش کرتا تھا لکن ازبسکہ حضور ممدوح دام اقبالہم وملکہم کے امر اعلے واشرف کا امتثال ضروری تھا - لہذا باوجود تمام مشکلات اور اپنی ناقابلیت کے متوکلاً علی اللہ اِس خدمت کو انجام دینے پر آمادہ ہوا اور بسم اللہ کہکر اس دشوار گذار راستہ کے طے کرنے کا ارادہ کر لیا حق تعالے کا ہزار ہزار شکر ہے کہ اوسنے محض اپنے فضل وکرم سے اس اہم کام کو انجام تک

پہونچوا دیا اور مذکرہ بالا اوصاف کی کتاب تیار ہوگئی جسکا نام حضور ممدوح الصدر کے اسم مبارک کی مناسبت سے **جامع حامدی** رکھا گیا۔

یہ کتاب دو جلدون پر منقسم ہے۔

جلد اول اصولِ دین کے بیان مین۔ اور اوسکے پانچ حصے ہین۔

پہلا حصہ التوحید۔ دوسرا حصہ العدل۔ تیسرا حصہ النبوۃ۔

چوتھا حصہ الامامۃ۔ اور اس حصہ سے تین مقصد ملحق ہین۔

پہلا مقصد رجعت۔ دوسرا مقصد تاریخ الائمہ۔ تیسرا مقصد خصائص معاویہ۔

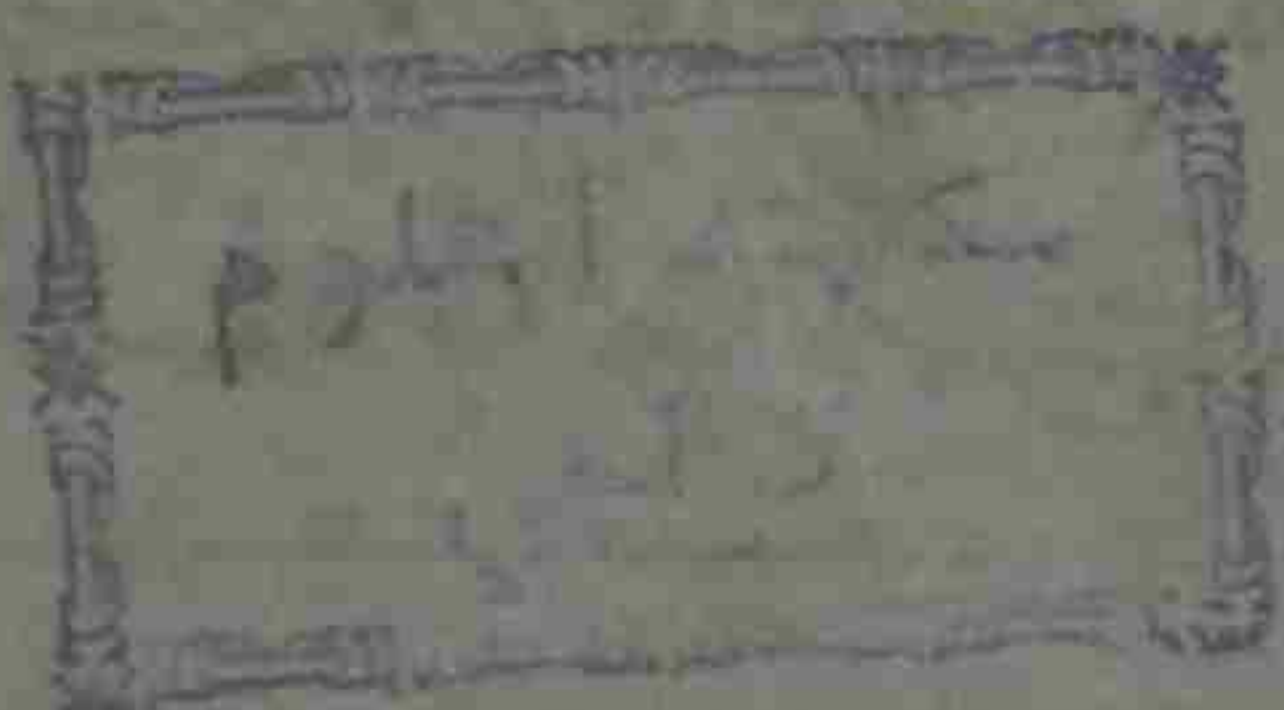
پانچوان حصہ المعاد۔

جلد دوم فروع دین کے بیان مین۔ اور اوسکے چار حصے ہین۔

پہلا حصہ عبادات۔ اور اس حصہ سے دو مقصد ملحق ہین۔

پہلا مقصد الاعمال۔ دوسرا مقصد الاخلاق۔

دوسرا حصہ معاملات۔ تیسرا حصہ الایقاعات۔ چوتھا حصہ احکام

حق تعالے اپنے فضل وکرم سے اس ناچیز خدمت کو قبول فرمائے۔ اور عامہ اہلِ ایمان کو اوسکے مطالب سے منتفع ہونے کی توفیق کرامت فرمائے۔ اور حضور ممدوح دام اقبالہم وملکہم کی عمر سعید مین وہ برکت عطا کرے جو گلشن دین کے لیے ہمیشہ بہار اور چشم حسّاد کے لیے خار رہے۔ آمین ثم آمین۔

تمہید

ہر ایک معمولی عقل کا آدمی بہی ادنے غور کے بعد اس بات کا ضرور یقین کرتا ہے کہ وہ نیستی سے ہستی کے عالم مین خود بخود نہین آگیا اور یہ کہ اوسکے پاس انواع واقسام کی جو جو گران قدر نعمتین موجود ہین خود بخود پیدا نہین ہوگئی ہین جیسے دانائی - بینائی - اور توانائی وغیرہ اور یہ کہ اسکے اعضا وجوارح سے جو جو مختلف قسمون کے فائدے اور طرح طرح کی منفعتین وابستہ ہین وہ محض اتفاقی طور سے حاصل نہین ہوسکتین بلکہ اوسکی فطرت اس امر پر ضرور شہادت دیتی ہے کہ اوسکا ہستی مین لانے والا اور مذکورۂ بالا نعمتون کا پیدا کرنے والا اور اوسکے اعضا وجوارح مین طرح طرح کی منفعتون کا ودیعت رکہنے والا کوئی ایسا شخص ہے جو اعلےٰ درجہ کے علم اور حد درجہ کی قدرت اور غیر محدود تدبیر وحکمت کے ساتہ موصوف ہے اس لیے کہ جب ادنے درجہ کی صناعی کے کاریگر مین بہی ان تینون صفتون کا ایک حد تک موجود ہونا ضروری ہے حالانکہ صناعی کے تمام مواد اوسکو بنے بنائے ہوئے ملتے ہین اور کسی مادہ کو وہ نیستی سے ہستی مین نہین لاسکتا بلکہ وہ اون (مواد) کو اپنی بعض حرکات سے صرف ترتیب ہی دے لیتا ہے جیسے کسی مکان یا گھڑی کا بنانا یا ہوائی جہاز وغیرہ کا تیار کرنا کہ ان ایسی تمام چیزون مین اونکے مواد موجود ہوتے ہین اور کاریگر کو فقط اون موجودہ مواد مین تصرف ہی کرنا پڑتا ہے - تو اب اعلےٰ درجہ کی صناعی کے لیے جسکے مواد بہی نیستی سے ہستی مین لائے گئے ہون اوصاف مذکورۂ بالا کا موجود ہونا کیونکر ضروری قرار نہ پائیگا - بہرحال ہمکو اپنے اور دیگر موجودات عالم کے حالات پر نظر کرنے کے بعد اس امر کا پورا یقین ہوجاتا ہے کہ ہمارا اور ان باقی موجودات کا کوئی ایسا شخص پیدا کرنے والا ہے جو عالم ودانا - قادر وتوانا اور حد درجہ کا مدبر وحکیم ہے - اور اوسنے جو جو نعمتین عطا کی ہین وہ محض اوسکے تفضل واحسان پر مبنی ہین جنکا ہمکو ہرگز استحقاق نہ تہا - ایسی صورت مین ہماری عقل سلیم ہمکو اس امر کی طرف ہدایت کرتی ہے کہ ہم بقدر امکان اوسکے پہچاننے اور اوسکی ان بیش بہا نعمتون کے شکریہ ادا کرنے مین اپنی سعی کو مبذول کرین اسلیے کہ اگر اوسکے پہچاننے اور اوسکی عطا کردہ نعمتون کے شکریہ مین غفلت کی گئی تو خوف ہے کہ وہ ہمسے مواخذہ

کرے اور ہم سے کوئی معقول جواب بن نہ پڑے۔ اس تقدیر پر عقلاء کے نزدیک اس بارہ مین ہمارا غفلت کرنا قابلِ معافی نہ ہوگا۔ بلکہ تمام عقلاء کے نزدیک ہم لائقِ مذمت اور قابلِ ملامت قرار پاتین گے لہذا ہمکو اوسکی معرفت کا حاصل کرنا اور اوسکے طریقون کا دریافت کرنا۔ اوسکے مقدمات سے بحث کرنا اور اوسکے اوصاف کا پہچاننا ضروری ہوا۔ چنانچہ ان مطالب کی تحقیق کے لیے چند مقدمہ اور کئی باب منعقد کیے جاتے ہین۔

پہلا مقدمہ اس مطلب کے بیان مین کہ نظر و استدلال سے نتیجہ کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

نظرِ صحیح کا مستلزمِ نتیجہ ہونا یہ امر بدیہی ہے کہ حق تعالے نے بعض اشیاء کو بعض اشیاء کے ساتھ اسطرح مربوط[1] کر دیا ہے کہ ایک شے کے ذریعہ سے دوسری شے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی

---

[1] بعض لوگون کا خیال ہے کہ عالم کی موجودہ اشیاء مین کسی قسم کا علاقہ اور ربط نہین ہے بلکہ حق تعالے اپنی قدرت سے ہر ایک چیز کو بدون واسطہ خود پیدا کرتا ہے اور اوسپر کوئی چیز لازم نہین ہے البتہ اوسنے اپنی عادت جاری کر دی ہے کہ بعض چیزون کو بعض چیزون کے بعد پیدا کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر اونہون نے اس امر کو بھی اختیار کر لیا ہے کہ دونون مقدمون کے معلوم ہونے کو نتیجہ کا معلوم ہونا لازم نہین ہے بلکہ وہ (نتیجہ) جریان عادت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ لکن ازبسکہ عادت کا باقی رکھنا بھی خدا پر لازم نہین ہے اسلیے اونکے نزدیک اوس (نتیجہ) کا حاصل ہونا محض اتفاقی ہوگا۔ پس ممکن ہے کہ حاصل ہو اور ممکن ہے کہ حاصل نہو۔ پس ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کو یہ دونون مقدمہ معلوم ہون کہ دو کا ایک نصف ہے اور چار کا دو نصف ہے لکن اس سے کوئی نتیجہ معلوم نہو یا نتیجہ معلوم ہو لکن لازم نہین ہے کہ وہ نتیجہ یہی ہو کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے بلکہ ممکن ہے کہ وہ نتیجہ یہ ہو کہ عالم حادث ہے یا نفس جوہر ہے مثلاً۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ حق تعالے کا بعض اشیا کو بعض اشیا کے ساتھ مربوط کر دینا ایسا بدیہی ہے کہ اوسکو ہر ایک معمولی عقل والا آدمی بھی بخوبی جانتا ہے۔ جیسے کُل کے لیے جزو کا یا ملزوم کے لیے لازم کا موجود ہونا۔ اسی طرح اوسکا بعض اشیاء کو بواسطہ پیدا کرنا بھی قابلِ انکار نہین ہے۔ جیسے حرکت کا بواسطہ جسم پیدا کرنا۔ پس یہ محال ہے کہ حرکت بغیر جسم کے موجود ہو جائے۔ اور اسیطرح بعض امور کا اوسپر از راہ حکمت لازم ہونا بھی ضروری ہے جیسے تکلیف کے لیے قدرت و اختیار کا عطا کرنا۔ وعدہ کا پورا کرنا۔ اگر ایسا نہو تو کسی امر پر وثوق نہ رہے اس لیے کہ ان لوگون کے نزدیک اوسپر عادت کا باقی رکھنا بھی لازم نہین ہے اس کے علاوہ یہ ہے کہ خصوص ابتدائی اور اخروی امور مین اوس (عادت) کا دعوے بھی معقول نہین ہے۔ اس صورت مین مقدمون کے بعد خاص نتیجہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہوگا اور مثال مذکور کا لازمی طور سے یہی نتیجہ ہوگا کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے اور اوس کا نتیجہ یہ ہرگز نہین ہو سکتا کہ عالم حادث ہے یا نفس جوہر ہے اس لیے کہ یہ بالکل بے جوڑ بات ہے جس کو دونون مقدمون سے کوئی ربط و علاقہ نہین ہے بلکہ یہ اس قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے املی کی جڑ سے نکلا پتنگ ۱۲

شخص کو معلوم ہو جائے کہ ایک دو کا نصف (آدہا) ہے اور دو چار کا نصف ہے تو اوسکو یہ امر بہی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے اور اس حکم مین کسی عاقل کے لیے شک نہین ہو سکتا - اور یہ ممکن نہین ہے کہ کسی شخص کو یہ دونون مقدمہ معلوم ہو جائین اور نتیجہ معلوم نہو یا ان دونون مقدمون کے معلوم ہو جانے پر یہ نتیجہ نکلے کہ عالم حادث ہی - یا نفس جوہر ہے اس صورت مین یہ امر بہی بدیہی ہو گا کہ جس شخص کو معلوم ہو جائے کہ زید نیستی کے بعد پیدا ہوا ہے اور جو چیز نیستی کے بعد پیدا ہوتی ہے اوسکے لیے کسی پیدا کرنے والے کا موجود ہونا ضروری ہے تو اوسکو یہ امر بہی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ زید کا بہی کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے -

دوسرا مقدمہ اس امر کے بیان مین کہ نظر کرنا واجب عقلی ہے اور یہ کہ اس مطلب مین نظر کے واجب ہونے کا منشا محض نقل نہین ہو سکتی - نظر کرنا عقل کے نزدیک واجب ہے اسلیے کہ اوس (نظر کرنے) سے خوف برطرف ہو جاتا ہے اور جس چیز سے کہ خوف برطرف ہو اوس کا بجالانا عقلاً واجب ہے - لہذا نظر کرنا واجب ہو گا - اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ جب کوئی ایسا شخص جو اوصاف حمیدہ کے ساتہ موصوف ہو اپنے نبی ہونے کا دعوے کرے اور ثبوت دعوے یعنی وجود معجزہ کا مدعی ہو تو اوس (مدعی نبوت) کے صادق اور راست گو ہونیکا احتمال پیدا ہو گا - اور ترک نظر کی صورت مین خوف حاصل ہو گا - اور رفع اسکے خوف کا برطرف کرنا نظر کرنے سے ممکن ہے لہذا بداہت عقل اس امر پر شاہد ہے کہ نظر کرنا ضروری ہو گا اور اسکا ترک کرنا جائز نہ ہو گا - اور نظر کے واجب ہونے مین شرعی دلیل کافی نہو گی ورنہ انبیاء علیہم السلام کی حجتون کا باطل ہونا اور اونکا مکلف کے مقابلہ مین خاموش ہو جانا لازم آئیگا کیونکہ مدعی نبوت کی تصدیق اوسی وقت واجب ہوتی ہے جبکہ اوسکا صادق اور راست گو ہونا معلوم ہو جائے - اسلیے کہ محض کسی شخص کے دعوے کرنے سے اوسکا راست گو ہونا ثابت نہین ہو سکتا اور کیونکہ نبی کا راست گو ہونا یا نہ ہونا نظر کرنے سے ثابت ہوتا ہے جبکا عقل سے واجب نہونا مفروض ہے لہذا ضرور ہے کہ نظر کا واجب ہونا بہی شرع سے ثابت ہو لیکن ہنوز شرع ثابت نہین ہوئی لہذا اوس سے نظر کرنے کا وجوب بہی ثابت نہو گا ورنہ دور

لازم آئیگا جس سے ایک ہی چیز کا اپنے نفس سے مقدم و موخر ہونا مراد ہے۔ اسلیے کہ اس صورت مین شریعت کا ثابت ہونا نظر کے واجب ہونے پر موقوف ہوگا۔ پس اگر نظر کے واجب ہونیکا شریعت کے ثابت ہونے پر موقوف ہونا فرض کیا جائیگا تو نظر کے واجب ہونے کا نظر کے واجب ہونے پر موقوف ہونا یا شریعت کے ثابت ہونے کا شریعت کے ثابت ہونے پر موقوف ہونا لازم آئیگا اور یہی دور ہے جسکا باطل ہونا بہت واضح ہے۔ ایسی صورت مین نبی سے مکلف کہہ سکتا ہے کہ مجھپر نظر کا لازم ہونا ثابت نہیں ہے لہذا مین نظر نہین کرتا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت مین نبی کا خاموش ہوجانا اور اوسکی حجت کا باطل ہونا لازم آئیگا مگر نبی کی حجت کا باطل ہونا صحیح نہین ہے لہذا وجوب نظر کا شرعی ہونا بھی صحیح نہوگا اور یہی تقریر معجزہ پر نظر کرنے مین بھی جاری ہوسکتی ہے اس لیے کہ معجزہ کا ثابت ہونا کئی چیزون پر موقوف ہے۔

(۱) اوس (معجزہ) کا منجانب اللہ ہونا (۲) خدا کا اوس (معجزہ) کو تصدیق نبی کی غرض سے صادر کرنا (۳) جس شخص کی تصدیق کی غرض سے اوسکو صادر فرمایا ہے وہ صادق اور راست گو ہے اب جبکہ نبی کے صادق ہونے کا مقدمات مذکورہ پر موقوف ہونا فرض کیا گیا تو اوس (نبی) کے صادق ہونے کا مسئلہ بدیہی نہوگا۔ اور اوسمین نظر کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اور مکلف کے لیے جائز ہوگا کہ وہ نظر کرنے سے عذر کرے جسکی تقریر ابھی مذکور ہوچکی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب مکلف پر نظر کرنا لازم نہوگا بعثت انبیاء کے فائدے باطل ہوجائین گے اس لیے کہ ایسی صورت مین اونکے صادق ہونے پر کوئی دلیل نہ ہوگی اور اونکی اطاعت و فرمانبرداری واجب نہ ہوگی۔ اور مخالف معذور قرار پائے گا۔ پس اس مختصر تقریر سے ثابت ہوگیا کہ نظر کرنا[۱] عقلاً واجب ہے۔ اور اس صورت مین مکلف پر نظر کرنا لازم ہوگا۔ اور وہ اوس (نظر) کے ترک کرنے مین معذور نہ ہوگا۔

---

[۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ نظر کا واجب ہونا فقط شریعت سے ثابت ہوتا ہے اور عقل سے کسی چیز کا واجب ہونا ثابت نہین ہوتا اور اونکا یہ خیال غلط ہے جسکی وجہ متن مین مذکور ہوچکی ۱۲

تیسرا مقدمہ کہ اس امر کے بیان مین کہ معرفت خدا کا واجب ہونا عقل ہی سے مستفاد ہوتا ہے خدا کی معرفت کے واجب ہونے پر عقل دلالت کرتی ہے اسلیے کہ ہم پر آثار نعمت ظاہر ہین اور نعمت کا شکر کرنا لازم ہے جسپر بداہت عقل شاہد ہے اور شکر نعمت کے لیے منعم کی معرفت کا حاصل ہونا ضروری ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ معرفت خدا سے خوف زائل ہوتا ہے اور خوف کا زائل کرنا عقل کے نزدیک واجب ہے۔ اور معرفت[۱] خدا کا واجب ہونا شریعت کے ثابت ہونے پر موقوف نہین ورنہ دور لازم آیگا جسکی وجہ واضح ہو چکی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر خدا کی معرفت کا شریعت سے واجب ہونا فرض کیا جایگا تو شرعی خطاب کا ایسے مکلف سے متعلق ہونا ضروری ہوگا جسکو کہ ہنوز معرفت خدا حاصل نہین ہوئی ورنہ تحصیل حاصل لازم آیگی۔ اور ظاہر ہے کہ جس شخص کو معرفت خدا حاصل نہین ہے اوس سے شرعی خطاب کا متعلق کرنا درست نہین ہو سکتا اسلیے کہ وہ اس امر کو نہین سمجھ سکتا کہ خدا نے اوسکو کوئی حکم دیا ہے اور یہ کہ اوسکی معرفت لازم ہے پس اگر باوجود اسکے بھی اوس سے شرعی خطاب کا متعلق ہونا فرض کیا جایگا تو تکلیف مالایطاق لازم آیگی جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ایسی تکلیف بیفائدہ اور عبث ہوگی جسکا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہے۔

چوتھا مقدمہ کہ جسمین اون ضروری امور کے حالات کی شرح کی جاتی ہے جن پر کہ خدا کی معرفت موقوف ہے اور وہ کئی امر ہین۔

امر اول وجود کہ وجود سے ہستی مراد ہے اور اوسکی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم وجود ذہنی جس سے کسی چیز کا ذہن (اندیشہ) مین پایا جانا مراد ہے۔

دوسری قسم وجود خارجی جس سے کسی چیز کا خارج از ذہن پایا جانا مراد ہے۔ اور جو چیز پائی جائے

---

[۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ خدا کی معرفت کا واجب ہونا محض شریعت سے ثابت ہوتا ہے اور عقل کو اس باب مین دخل نہین اسلیے کہ اشیا کا حسن و قبح عقلی نہین ہے اور یہ کہ خدا پر کوئی چیز لازم نہین ہے اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ اشیا کے حسن و قبح کا عقلی ہونا ضروری ہے جسکی بہت سے امور تائید کرتے ہین اور یہ کہ خدا پر از راہ حکمت بہت سی چیزین لازم ہین جسکا پچھلی تقریرون مین تذکرہ ہو چکا ہے اور کتاب العدل مین ان امور کی مفصل شرح مذکور ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر خدا کی معرفت کا شرعی ہونا فرض کیا جایگا تو وہ خرابیان لازم آئینگی جو متن مین مرقوم ہوئی ہین ۱۲

اوسکو ماہیت اور شے اور موجود کہتے ہین - اور عدم سے نیستی مراد ہے جو وجود کے مقابل ہے اور اوس (وجود) کے ساتھ مجتمع نہین ہو سکتا - اور وجود کے معنی خارج مین موجود نہین ہو سکتے - اسلیے کہ خارج مین جو چیز پائی جاتی ہے اوسکو شے اور موجود کہتے ہین اور اوسکو وجود اور ہستی نہین کہتے اور اوس (وجود) کا تصور بدیہی ہے اور جملہ تصوروں پر مقدم ہے اس لیے کہ جو چیز کسی ذہن مین پائی جائیگی اوسکے ساتھ پایا جانا ضرور ہوگا اور اسی پائے جانے کو وجود اور ہستی کہتے ہین - پس اگر وجود اور ہستی کا تصور نظری ہوتا تو اوسکا تعریف کرنا ممکن نہوتا اسلیے کہ معرّف کا معرَّف سے پہلے ذہن مین پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ذہن مین کوئی چیز اوس (وجود) سے پہلے نہین آتی -

اس مقام پر یہ شبہہ نہین ہو سکتا کہ کسی چیز کے ذہن مین موجود ہونے کو اوس (چیز) کا معلوم ہونا لازم نہین ہے - پس ہو سکتا ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہو لکن اوس (وجود) کا علم نظری ہو - اسلیے کہ علم سے کسی چیز کا ذہن مین پایا جانا مراد ہوتا ہے - پس جو چیز کہ ذہن مین موجود ہوگی اوسکا معلوم نہ ہونا کیونکر درست ہو سکتا ہے -

البتہ بعض[۱] اوقات اوس (چیز) کے معلوم ہونے سے غفلت ہو جاتی ہے جو التفات (توجہ) کے بعد برطرف ہو جاتے ہین اور اوس (چیز) کا معلوم ہونا معلوم ہو جاتا ہے لکن جو چیز کہ محض التفات کرنے کے بعد معلوم ہو جاے وہ نظری نہین ہے اس لیے کہ نظری کے حاصل ہونے مین غور و فکر کی حاجت ہوتی ہے اور التفات کرنے مین غور و فکر کی حاجت نہین ہوتی لہذا وجود کا تصور بہرحال بدیہی رہا وجود کے معنی جملہ اشیا - (چیزون) مین ایک ہین اسلیے کہ زید کی ہستی سے جو معنی مراد لیے جاتے ہین وہی معنی عمرو کی ہستی سے مراد لیے جاتے ہین اس تقدیر پر وجود مشترک[۲] معنوی ہوگا اور مشترک[۳] لفظی نہ ہوگا -

---

۱؎ خلاصہ یہ ہی کہ کسی چیز کا ذہن مین موجود ہونا اور معلوم ہونا ایک ہی چیز ہی پس جسطرح کہ کسی وقت اوس کے موجود ہونے سے غفلت ہو جاتی ہی اسی طرح اوسکے معلوم ہونے سے غفلت ہو جاتی ہے پس اس صورت مین علم کا علم نہین ہوتا مگر التفات نفس کے بعد اوس علم کا بھی علم ہو جاتا ہی اور نظر کرنے کی ضرورت نہین ہوتی - پس اگر وجود کا تصور نظری ہوتا تو اوسمین غور و فکر کرنیکی ضرورت ہوتی اور محض التفات سے اوسکا علم نہ ہوتا لہذا وجود ذہنی کا تصور (علم) بدیہی ہوا - ۱۲

۲؎ مشترک معنوی سی ایک ہی معنی کا دو یا کئی چیزون مین موجود ہونا مراد ہی جیسے معنی انسان کا اوسکے جملہ افراد مین موجود ہونا - ۱۲

۳؎ مشترک لفظی سی اس مقام پر ایک لفظ کا دو یا کئی مختلف معنون مین مستعمل ہونا مراد ہی جیسے لفظ عین کا - آنکھ سورج - سونا اور گھٹنے مین مستعمل ہونا ۱۲

پس ہر ایک چیز کا وجود ایک ہوگا اور کُل چیزون کا وجود محض اضافت[۵۱] کی وجہ سے مختلف ہوگا۔

ذہنی مفہوم (تصور) کی وجود خارجی کے اعتبار سے تین قسمین ہین۔

۱ پہلی قسم واجب الوجود اور اوس سے وہ مفہوم مراد ہے جسکا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو اور عدمِ خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو۔

۲ دوسری قسم ممتنع الوجود اور اوس سے وہ مفہوم مراد ہے جسکا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو۔

۳ تیسری قسم ممکن الوجود اور اوس سے وہ مفہوم مراد ہے جسکا وجود خارجی یا عدم خارجی کی ساتھ متصف ہونا ضروری نہو۔

اس بیان سے موجود خارجی کا واجب الوجود اور ممکن الوجود مین منحصر ہونا معلوم ہوا۔ اسی طرح اس بیان سے موجودِ مطلق[۵۲] کا موجود خارجی سے عام ہونا بھی معلوم ہوا اس لیے کہ ممتنع الوجود اگرچہ موجود خارجی نہین ہوسکتا لکن وہ موجود ذہنی مین داخل ہے کیونکہ وہ ممتنع الوجود مفہوم کی ایک قسم ہے جس سے وجود ذہنی مراد ہے۔ اسی طرح اس بیان سے مفہوم اور شے کا موجودِ مطلق[۵۳] کے مساوی ہونا بھی ظاہر ہوا۔ کسی چیز کے موجود ہونے سے اوسکا معنی وجود (ہستی) کے ساتھ موصوف ہونا مراد ہے اور معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے کی دو صورتین ہین۔

پہلی صورت اوس (چیز) کا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے مین کسی سبب کی طرف محتاج نہونا۔ ایسے موجود کو واجب الوجود کہتے ہین۔

دوسری صورت۔ اوسکا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے مین کسی[۵۴] سبب کی طرف محتاج ہونا ایسے موجود کو ممکن الوجود کہتے ہین۔

---

۵۱ اضافت سے کسی شے کا کسی چیز کی طرف نسبت دینا مراد ہے جیسے زید کا وجود۔ عمرو کی ہستی ۱۲

۵۲ موجود مطلق سے وہ شے مراد ہے کہ جو کسی وجود کے ساتھ موصوف ہو خواہ وجود خارجی ہو یا وجود ذہنی ۱۲

۵۳ مساوی ہونے سے دو یا کئی چیزون کا ایک شے پر صادق آنا مراد ہے۔ ۱۲

۵۴ پس واجب الوجود سے موجود بالذات اور ممکن الوجود سے موجود بالغیر مراد ہوگا۔ ۱۲

پس عقل کو کسی شے کے موجود کہنے مین منشا[۵۱] وجود کی طرف نظر کرنا لازم ہوگا۔ پس اگر منشا وجود اوس (شے) کی ذات ہوگی تو اوسکو واجب کہین گے۔ اور اگر منشا وجود غیر ذات ہوگا تو اوسکو ممکن کہین گے اور اوس (ممکن) کے موجود ہونیکا حکم اوسوقت تک صحیح نہ ہوگا جبتک کہ اوسکے لیے کسی علت (سبب) کا موجود ہونا معلوم نہ ہوجاے خواہ وہ علت معین ہو جیسا کہ کسی شے کے موجود ہونے کا از راہ برہان لمی[۵۲] حکم کرنا یا وہ علت غیر معین ہو جیسا کہ کسی شے کے موجود ہونے کا از راہ برہانِ انی[۵۳] حکم کرنا۔ پس واجب تعالے مین وجود کے عین ذات ہونے سے اوسکی ذاتِ مقدس کا وجود کے لیے بنفسہا منشا[۵۴] انتزاع ہونا اور اوسکے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند نہونا مراد ہے۔ اور ممکن مین وجود کے زائد ہونے سے اوسکی ذات کا وجود کے لیے بنفسہا منشا انتزاع نہ ہونا اور اوسکے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند ہونا مراد ہے۔ البتہ مفہوم وجود کا جو امر ذہنی ہے ہر ایک شے مین زائد بر ذات ہونا ضروری ہے خواہ وہ (شے) واجب ہو یا ممکن۔

اور وجود کے عین واجب ہونے پر اسطرح استدلال کر سکتے ہین کہ واجب تعالے اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر غیر سے مستغنی ہے اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر غیر سے مستغنی ہو اوسکے وجود کا منشا انتزاع عین ذات ہوگا جس سے وجود واجب کے منشا انتزاع کا عین ذات ہونا ثابت ہوا وہو المطلوب اسی طرح ممکن مین وجود کے زائد ہونے پر اسطرح استدلال کر سکتے ہین کہ ممکن اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر زائد کی طرف محتاج ہے اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر زائد کی طرف محتاج ہے اوسکے وجود کا منشا انتزاع زائد بر ذات ہوگا جس سے وجود ممکن کے لیے منشا انتزاع کا زائد بر ذات ہونا ثابت ہوا وہو المطلوب۔ اور واجب تعالے کے لیے وجود کے علاوہ کوئی ماہیت نہین ہوسکتی اسلیے کہ موجود خارجی کی ذات جسکو حقیقت خارجیہ کہتے ہین کسی ذہن مین نہین آسکتی والا موجود خارجی

---

[۵۱] منشاے وجود سے وہ چیز مراد ہے جس سے وجود پیدا ہوتا ہے۔ ۱۲

[۵۲] برہان لمی وہ دلیل ہے جسمین وجود علت سے وجود معلول پر استدلال کیا جاے جیسے اخلاط کی تعفن (فاسد ہونے) سے حمی (تپ) کی وجود پر استدلال کرنا ۱۲

[۵۳] برہان انی وہ دلیل ہے جسمین وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جاے جیسے حمی کی وجود سے اخلاط کے تعفن پر استدلال کرنا ۱۲

[۵۴] وجود کے منشا انتزاع سے وہ چیز مراد ہے جس سے وہ (وجود) ماخوذ کیا جاے۔ ۱۲

اور موجود ذہنی مین کوئی فرق نہ رہیگا- البتہ موجود خارجی کی ایسی صورت ذہن مین حاصل ہوتی ہے جو حقیقت
خارجیہ کے مطابق ہوتی ہے اور وہ صورت اگر ذاتِ خارجیہ کے بنفسہا مطابق ہوتی ہے اور اوسمین
کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت نہین ہوتی تو اوس (صورت) کو موجود خارجی کی ماہیت
اور کنہ کہتے ہین جیسے حیوان ناطق کی صورت کا ذاتِ انسان کے مطابق ہونا- اور اگر وہ صورت
بنفسہا ذاتِ خارجیہ کے مطابق نہو بلکہ اوسمین کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت ہو تو اوس
(صورت) کو موجود خارجی کا خارج کہتے ہین جیسے ضاحک یا کاتب کے مفہوم کا ذاتِ انسان کے
مطابق ہونا- اور چونکہ وجود کا ذاتِ واجب سے بدون امر زائد منتزع ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا
واجب سے جو صورت کہ ذہن مین حاصل ہوگی وہ تنہا مفہوم موجود ہوگا اور اوسکے مفہوم مین کسی
امر زائد کا اعتبار نہ ہوگا جو ماہیت قرار دیجای اسلیے کہ وجود واجب کا عین ذات ہونا معلوم ہو چکا ہے-
اب اگر وجود کی علاوہ کسی دوسری چیز کا اعتبار کیا جائیگا تو وجود واجب کا زائد بر ذات ہونا لازم آئیگا جو عینیت وجود کی منافی
(خلاف) ہے- البتہ جس ممکن پر کہ موجود محمول ہوگا وہ (ممکن) ایسی شے ہوگی جسمین خارج سے
وجود منضم (مقرون) ہوا ہے پس ممکن شے موجود ہوگی اور وہ (ممکن) تنہا موجود کا مصداق[1] نہوگا-
پس جبکہ مفہوم واجب تعالے کا جو تنہا موجود کا مصداق ہے کسی ذہن مین حاصل ہونا فرض کیا جائیگا
تو وہ (تنہا موجود) کنہ واجب ہوگا- اور حکماء نے جو بیان کیا ہے کہ واجب تعالے کی کنہ کا تعقل
(ادراک) نہین ہو سکتا اس سے حقیقت واجب کا قابل تعقل نہ ہونا مراد ہے اور ماہیت سے
حقیقت اخص ہے اسلیے کہ جب ماہیت کا خارج مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہی (ماہیت خارجیہ)
حقیقت ہوگی- پس اون حکماء کی مراد یہ ہے کہ واجب تعالی کی کنہ جس حیثیت پر کہ خارج مین موجود ہے
وہ (کنہ) ذہن مین حاصل نہین ہو سکتی اور اس مطلب (ماہیت واجب کے عین وجود ہونے) کی
مختصر عبارت مین اس طرح تقریر ہو سکتی ہے- کہ جب واجب تعالی کی ذات مقدسہ سے فقط موجود
کا مفہوم ذہن مین حاصل ہوگا تو وہ (مفہوم موجود) اوس (واجب تعالے) کی ماہیت ہوگی اسلیے

[1] مصداق سے وہ چیز مراد ہے جسپر کوئی مفہوم صادق آئے جیسے مفہوم جزئی کا زید پر اور مفہوم کلی کا انسان پر صادق آنا ۱۲

کہ ماہیت سے وہی چیز مراد ہے جو نفس ذات سے ذہن مین حاصل ہو لیکن پہلا مقدمہ[٥١] حق ہے جیسا
کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے پس دوسرا مقدمہ[٥٢] بھی حق ہوگا۔

امر دوم علت و معلول کے جبکہ کوئی شے کسی دوسری شے کی طرف اپنے وجود یا ماہیت
مین محتاج[٥٣] ہوتی ہے تو محتاج الیہ[٥٤] کو علت۔ اور محتاج کو معلول کہتے ہین۔ اور علت کی دو قسمین ہین
پہلی قسم۔ فاعل۔ اور اوس (فاعل) سے وہ علت مراد ہے جس سے کسی شے کا وجود حاصل ہو
اور اوسکو علت مفیدہ بھی کہتے ہین۔

دوسری قسم۔ غایت۔ اور اوس (غایت) سے وہ علت مراد ہے جو فاعل کے لیئے شے کے
موجود کرنے کی باعث ہو اور اوسکو علت غائی بھی کہتے ہین۔

اور فاعل کی بھی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم مختار جس سے وہ فاعل مراد ہے جو صاحب شعور و ارادہ ہو اور فعل کو اپنی خواہش کی موافق صادر کرتا ہو
دوسری قسم مضطر جس سے وہ فاعل مراد ہے جو صاحب شعور و ارادہ نہو اور اوسکو فاعل موجب بھی کہتے ہین
اور علت غائی فقط فاعل مختار کے فعل مین موجود ہو سکتی ہے۔ اور کبھی فاعل کا کسی شے کو موجود کرنا
کسی امر کے موجود ہونے پر موقوف ہوتا ہے جسکو شرط کہتے ہین اور کبھی اوس (فاعل) کا کسی شے کو
موجود کرنا کسی امر کے معدوم ہونے پر موقوف ہوتا ہے جسکو مانع کہتے ہین اور کبھی اوس (فاعل)
کا کسی شے کو ایجاد کرنا کسی امر کے وجود و عدم دونون پر موقوف ہوتا ہے جسکو معد کہتے ہین۔
اور علت ماہیت کو جبکہ وہ (ماہیت) بالقوہ موجود ہو مادہ کہتے ہین جیسے تخت و کرسی کے لیے
لکڑیان۔ اور جبکہ وہ (ماہیت) اوس (علت) کی وجہ سے موجود بالفعل ہو تو صورت کہتے ہین
جیسے تخت و کرسی کی ہیئات۔ اور جبکہ کوئی شے کسی علت کی طرف محتاج ہو اور وہ (علت)
کسی دوسری علت کی طرف محتاج ہو۔ اور اسی طرح ہر ایک علت کسی دوسری علت کی طرف

---

٥١ ذات مقدسہ سے فقط موجود کے مفہوم کا ذہن مین حاصل ہونا ١٢ ٥٢ مفہوم موجود کا ماہیت واجب ہونا ١٢
٥٣ جسکو حاجت ہو۔ ١٢ ٥٤ جسکی طرف حاجت ہو۔ ١٢

الی غیر النہایہ محتاج ہو تو اوسکو تسلسل کہتے ہین پس تسلسل سے غیر متناہی امور کا بالفعل موجود اور مترتب ہونا مراد ہے۔ اور جبکہ دو چیزون مین سے ہر ایک چیز دوسرے کی طرف محتاج ہو تو اوسکو دَور کہتے ہین اور اوس (دَور) کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم۔ دَور مصرح۔ جس سے ہر ایک شے کا دوسری شے کی طرف بلا واسطہ محتاج ہونا مراد ہے جیسے ا کا ب پر اور ب کا ا پر موقوف ہونا۔

دوسری قسم دور مضمر جس سے ہر ایک شے کا دوسری شے کی طرف بواسطہ محتاج ہونا مراد ہے جیسے ا کا ب پر ور ب کا ج پر اور ج کا ا پر موقوف ہونا۔ اور وہ دونون (دور و تسلسل) باطل ہین پس دور کا باطل ہونا بدیہی ہے اسلیے کہ اوسمین شے کا اپنے نفس سے مقدم اور موخر ہونا لازم آتا ہے جس کا باطل ہونا محتاج بیان نہین ہے۔

اسی طرح تسلسل بہی باطل ہے جسپر برہان تطبیق[1] وغیرہ دلالت کرتا ہے۔

ظاہر ہو کہ مفہوم کی تینون قسمون (واجب و ممتنع و ممکن) مین سے فقط ممکن ہی معلول ہو سکتا ہے۔ اسلیے کہ واجب کا وجود اور ممتنع کا عدم کسی دوسری چیز سے حاصل نہین ہو سکتا کیونکہ اون دونون کا مفہوم نفس ذات کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اب اگر اوس (مفہوم) کا غیر ذات کی طرف بہی مستند ہونا فرض کیا جاے گا تو تحصیل حاصل لازم آئیگی۔ البتہ ممکن اپنے وجود یا عدم مین کسی علت کی طرف ضرور محتاج ہوگا ورنہ ترجیح[2] بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لیے اون دونون (وجود و عدم) مین سے کوئی بہی لازم نہین ہے۔

---

[1] تطبیق سے سلسلہ غیر متناہیہ کے دو حصے کر کے ناقص حصہ کا زائد حصہ پر منطبق کرنا مراد ہے جس مین جزو و کل کا مساوی ہونا یا ہر ایک کا متناہی ہونا یا جزو کا کل سے زائد ہونا لازم آتا ہے جو صریح البطلان ہے۔ اور چونکہ دو متناہی چیزون کا مجموعہ بہی متناہی ہوتا ہے لہذا امور غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا حالانکہ اونکا غیر متناہی ہونا مفروض ہے اور اس مطلب کی تقریر یا سطرح ہو سکتی ہے کہ اگر تسلسل جائز ہو تو زائد و ناقص کا مساوی ہونا یا جزو کا کل سے زائد ہونا یا مجموعہ غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ تینون امر باطل ہین لہذا تسلسل بہی باطل ہوگا ۱۲

[2] کسی فعل کا بغیر فاعل کے صادر ہونا ۱۲

اور علتِ ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ علت مستقلہ جو وجود معلول کے لیے تنہا کافی ہو اور اوس (معلول) کا وجود کسی دوسرے امر پر موقوف نہو

دوسری قسم۔ علت تامہ جسمین جملہ مایحتاج موجود ہو۔ اور اِن دونون تقدیرون پر معلول کا اپنی علت سے جدا ہونا درست نہ ہوگا۔ اور اس علت تامہ کے لیے اپنے معلول پر تقدم زمانی[ا] حاصل نہ ہوگا ورنہ ان دونون (علت تامہ و معلول) مین انفکاک (جدا ہونا) لازم آئیگا۔ اور اس علت تامہ کے لیے اپنے معلول پر تقدم ذاتی ہوگا جسکو تقدم بالعلیہ بھی کہتے ہین اور تقدم بالعلیہ سے علت کا باعتبار ذات معلول پر مقدم ہونا اور باعتبار زمان اوس (معلول) کے ساتھ ہونا مراد ہے جیسے ہاتھہ کی حرکت کا قلم کی حرکت پر مقدم ہونا۔ پس اگرچہ دونون حرکتون کا ایک ہی زمانہ محسوس ہوتا ہے لکن حکم عقل سے ہاتھہ کی حرکت کا مقدم ہونا اور اوسپر قلم کی حرکت کا متفرع ہونا معلوم ہوتا ہے اسی لیے کہہ سکتے ہین کہ ہاتھہ نے حرکت کی اوسکی وجہ سے قلم نے بھی حرکت کی اور یہ نہین کہہ سکتے کہ قلم نے حرکت کی اور اوسکی وجہ سے ہاتھہ نے بھی حرکت کی البتہ علت ناقصہ کا معلول سے باعتبار زمان جدا ہونا درست ہے اور اوس (علتِ ناقصہ) سے علتِ تامہ کا جزو مراد ہے جیسے ایک کا دو پر اور دو کا تین پر مقدم ہونا یا مادہ کا اپنے معلول مرکب پر مقدم ہونا جیسے لکڑی کا تخت پر۔ یا فاعل غیر کافی کا اپنے معلول پر مقدم ہونا جیسے بڑھئی کا کرسی پر لکن علتِ ناقصہ کو تقدمِ زمانی کے علاوہ ایک تقدم اور بھی حاصل ہوتا ہے جسکو تقدم بالطبع کہتے ہین۔ اور تقدم بالطبع سے متاخر کے وجود کا مقدم کے وجود پر موقوف ہونا اور مقدم کا متاخر کے لیے علت تامہ نہ ہونا مراد ہے اور ایسی صورت مین ممکن ہوگا کہ مقدم موجود ہو اور متاخر موجود نہ ہو جیسے چار کا پانچ پر مقدم ہونا۔ اور تقدم زمانی مین متاخر کا مقدم کی طرف محتاج ہونا لازم نہین ہے بلکہ اوس (تقدم زمانی) سے وہ تقدم مراد ہے جسمین مقدم اور متاخر کا باہم مجتمع ہونا صحیح نہ ہو جیسے کل کا آج پر اور حضرت عیسے علیہ السلام کا حضرت محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وآلہ پر مقدم ہونا۔

[ا] تقدم زمانی سے وجود علت کے زمانہ کا وجود معلول کے زمانہ پر مقدم ہونا مراد ہے ۱۲

اور تقدم بالعلیہ اور تقدم بالطبع مین مقدم و متاخر کا باہم مجتمع ہونا صحیح ہے۔ اور ان تینون قسمون کے علاوہ تقدم کی دو قسمین اور بھی ہین۔

اول تقدم بالشرف جیسے فاضل کا مفضول پر مقدم ہونا۔

دوم تقدم بالرتبہ جیسے صدر مجلس کا صف نعال پر۔ یا وجود ذہنی مین عام کا خاص پر مقدم ہونا اور ان دونون قسمون مین بھی مقدم کا موخر کے ساتھ مجتمع ہونا صحیح ہے۔ پس جس تقدم مین کہ مقدم کا موخر کے ساتھ مجتمع ہونا صحیح نہین ہے وہ فقط تقدم زمانی ہے اور متکلمین نے اجزاء زمان کے باہم مقدم و موخر ہونے کو تقدم بالذات کے ساتھ نامزد کیا ہے جیسے روز گذشتہ کا امروز پر اور امروز کا فردا پر مقدم ہونا۔ اور تقدم زمانی کو فقط زمانیات مین منحصر کیا ہے اور وہ دونون[۵۱] عدم اجتماع مین مشترک ہین۔ اس تقدیر پر تقدم کی چھہ قسمین ہونگی۔

امر سوم حدوث و قدم حدوث سے کسی شے کا عدم[۵۲] مطلق کے ساتھ مسبوق اور متاخر ہونا مراد ہے خواہ عدم زمانی ہو جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ یا حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے ساتھ مسبوق ہونا۔ یا عدم ذاتی ہو جیسے قلم کی حرکت کا ہاتھ کی حرکت کے ساتھ مسبوق ہونا۔

اور قدم سے کسی شے کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا مراد ہے۔ اور وہ قدیم جو عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہو وہ ذات واجب الوجود مین منحصر ہے جسکی عنقریب شرح کیجائیگی انشاء اللہ تعالےٰ۔

اور جملہ ممکنات کا حادث ہونا اور عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا ضروری ہے اسلیے کہ اگر کسی ممکن موجود کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکے موجود ہونے مین کسی غیر کے موجود ہونیکو دخل نہ ہوگا پس اوس (ممکن) کا واجب ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ واجب سے وہی موجود مراد ہے جسکے موجود ہونے مین غیر کے موجود ہونے کو دخل نہ ہو لیکن ممکن کا واجب ہونا باطل ہے لہذا اوسکا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔ اور اس مطلب کی اسطرح تقریر ہو سکتی ہے

---

[۵۱] تقدم بالذات اور تقدم بالزمان ۱۲ [۵۲] عدم مطلق سے وہ مفہوم مراد ہے جو ذہن و خارج دونون مین موجود نہ ہو ۱۲

کہ اگر کوئی ممکن مسبوق بعدم مطلق نہ ہوگا تو اوسکا وجود کسی غیر سے حاصل نہ ہوگا لکن اوسکے وجود کا غیر سے حاصل ہونا لازم ہے پس ہر ایک ممکن کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا لازم ہوا۔

اور جبکہ ہر ایک ممکن موجود کا مسبوق بعدم ہونا ثابت ہوا تو اوسکا حادث ہونا بھی ثابت ہوا اسلیے کہ حادث سے وہی موجود مراد ہے جو مسبوق بعدم ہو اور چونکہ عالم سے ممکنات کا مجموعہ مراد ہے لہذا اوسکا حادث اور مسبوق بعدم ہونا ثابت ہوگا۔ اور اس مطلب کی آیندہ بھی توضیح ہوگی۔

متکلمین کے نزدیک عالم کا وہ عدم جسکے ساتھ وہ مسبوق ہے اوسپر اسی طرح تقدم بالذات رکھتا ہے جس طرح کہ زمانہ کا ایک جزو دوسرے جزو پر تقدم بالذات رکھتا ہے۔

اور مذاق حکما پر عالم کا وہ عدم جسکے ساتھ وہ مسبوق ہے اوس (عالم) پر مقدم بالطبع ہوگا جس سے محتاج الیہ کا محتاج پر مقدم ہونا مراد ہے اسلیے کہ ممکن کا عدم ذاتی وجود غیر پر موقوف ہے جس سے اوس (ممکن) کے لیے وجود کا حاصل ہونا فرض کیا جاے۔ اور کیا عجب ہے کہ اس مطلب کی مفصل بحث آیندہ مذکور ہو۔

امر چہارم احتیاج ممکن کا سبب کہ چونکہ ذات ممکن اپنے موجود یا معدوم ہونے مین کافی نہین ہوتی لہذا وجود یا عدم کے راجح ہونے مین کسی مرجح کی حاجت ہوگی پس جبکہ ممکن کا موجود یا معدوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکے لیے کسی علت اور مرجح کا فرض کرنا لازم ہوگا اور کسی ممکن کی ذات اوسکے موجود ہونے مین کافی نہین ہوسکتی ہے اسلیے کہ اگر اوسکی ذات اوسکے موجود ہونے مین کافی ہوگی تو اوسکو علت کی حاجت نہ ہوگی اور جس چیز کو کہ اپنے موجود ہونے مین علت کی حاجت نہیے وہ واجب الوجود ہی پس اگر ممکن موجود کیلیے علت نہوگی تو اوسکا واجب الوجود ہونا لازم آئیگا اور یہ محال و خلاف مفروض ہے اور جبکہ معلوم ہوا کہ ممکن مین علت کی طرف محتاج ہونے کا سبب اوس (ممکن) کا امکان ہے جو ماہیت ممکن کے لیے لازم ہے اور وہ (امکان) اوس (ممکن) کے موجود ہونے کی حالت مین بھی ثابت ہے تو جس طرح کہ وہ (ممکن) ابتداء وجود مین علت کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی طرح بقاء وجود مین بھی اوس (علت) کی طرف محتاج ہوگا اسلیے کہ بقاء سے وجود کا مستمر ہونا مراد ہے جو علت کی طرف سے

اوس (ممکن) کو دم بدم اور آناً فاناً حاصل ہوتا ہے۔ اور درحقیقت ہر آن مین اوس (ممکن) کا وجود حادث ہوتا ہے۔ اگرچہ ایسے وجود کو جو دوسرے وجود کے ساتھ متصل ہو اصطلاح مین حادث نہین کہتے۔ لیکن درحقیقت وہ (وجود حادث) اپنے عدم کے ساتھ مسبوق ہوتا ہے۔ پس اگر مبدء حقیقی (اصلی علت) ایکدم کے لیے فیضان وجود کو عالم سے موقوف کردے تو وہ (عالم) فوراً نیست و نابود ہو جائے۔ اور ممکن کو فقط حدوث مین علت کا محتاج قرار دینا اور بقاء مین علت سے مستغنی (بے نیاز) قرار دینا بالکل نادانی ہے۔

اور یہ کہنا کہ اگر ممکن کو اپنی بقاء مین علت کی حاجت ہوتی تو بانی مکان کے مرجانے سے مکان اور کوزہ گر کے مرجانے سے کوزہ فنا ہو جاتا حالانکہ اون دونون کے مرجانے پر بھی مکان اور کوزہ باقی رہتے ہین جس سے معلوم ہوا کہ مکان اور کوزہ کو اون دونون کی طرف فقط حدوث مین حاجت ہوتی ہے اور بقاء مین حاجت نہین ہوتی وہ محض بے سمجھی ہوئی بات ہے اسلیے کہ بانی مکان اور کوزہ گر درحقیقت اون (مکان و کوزہ) کی علت فاعلی نہین ہوتے بلکہ وہ دونون فقط اون حرکتون کے فاعل ہوتے ہین جن (حرکتون) کی وجہ سے اون دونون (مکان و کوزہ) مین وجود و صورت کے فیضان کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور مبدء فیاض اون (حرکتون) کے بعد اون (مکان و کوزہ) کو وجود و صورت عطا کرتا ہے اور بمقدار قابلیت اونکو باقی رکھتا اور وجود کو مستمر کرتا ہے۔ اس صورت مین بانی مکان اور کوزہ گر کی مخصوص حرکتین فیضان وجود کے لیے فقط علت معدہ واقع ہوتی ہین جنکے وجود و عدم کو محض قابلیت وجود کے حادث ہونے مین دخل ہوتا ہے اور وہ (حرکتین) اون (مکان و کوزہ) کے حدوث کی علت فاعلی نہین ہوسکتین اور علت معدہ کا فنا ہونا معلول کے ہونیکو مستلزم نہین ہوتا علاوہ برین اگر بانی مکان اوس (مکان) کے لیے درحقیقت علت فاعلی ہوتا تو اوس (بانی مکان) کو مکان کے باقی اور مستمر رہنے کی مقدار کا بھی علم حاصل ہوتا حالانکہ ایسا نہین ہے

پہلی فصل اثبات واجب تعالیٰ کے بیان مین

اگرچہ ثبوت واجب پر بہت سی قطعی اور یقینی دلیلین موجود ہین لیکن وہ جملہ دلیلین دو طریقون مین منحصر ہین

پہلا - وہ طریقہ ہے جسمین دور اور تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

دوسرا - وہ طریقہ ہے جسمین اونکے باطل کرنے کی ضرورت پیش نہین آتی لہذا ہم اس رسالہ مین ہر ایک طریقہ کی بعض دلیلین ایسی وارد کرتے ہین جو اثبات مطلب کے لیے کافی اور مرض نادانی کی لیے شافی ہون

پہلی دلیل ممکنات کے موجود ہونے مین کسی قسم کا شبہ نہین ہے اور ہر ایک ممکن موجود کے لیے ایسی علت کی حاجت ہے جس سے اوس (ممکن) کا وجود مستفاد (حاصل) ہو جیسا کہ قبل ازین بیان ہو چکا ہے۔ پس اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو اوس (علت) کے لیے بھی ایسی علت کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی جس سے اوسکا وجود مستفاد ہو۔

اب اگر دوسری علت کے لیے ممکن اول کا علت ہونا باین معنی کہ دو موجود ممکنون مین سے ہر ایک کا دوسرے کے لیے علت ہونا فرض کیا جاے تو دور مصرح لازم آئیگا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر بدون واسطہ موقوف ہونا مراد ہے اور اگر اوس (دوسری علت) کے لیے کسی تیسرے ممکن کا علت ہونا اور اوس (تیسری علت) کے لیے کسی چوتھی ممکن کا علت ہونا اسی طرح ہر ایک علت کے لیے کسی ممکن کا علت ہونا فرض کیا جاے۔ اور علت کے مرتبون مین سے کوئی مرتبہ کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرے تو دور مضمر لازم آئیگا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر ایک یا کئی واسطون کے ساتھ موقوف ہونا مراد ہے اور اگر اس سلسلہ کا الی غیر النہایہ مستمر ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا۔ اور دور و تسلسل دونون کا محال ہونا قبل ازین معلوم ہو چکا ہے اس صورت مین علتون کے سلسلہ کا ایسے موجود کی طرف منتہی (ختم) ہونا لازم ہوا جو ممکن نہو اور کسی علت کا محتاج نہو اور جو موجود کہ ممکن نہو وہ واجب الوجود مین منحصر ہے اس لیے کہ موجود کا واجب و ممکن مین منحصر ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ پس جبکہ اوسکا ممکن ہونا باطل ہوا تو اوسکا واجب ہونا متعین ہوا پس ممکن کے موجود ہونے کو واجب کا موجود ہونا ثابت ہوا و ہو المطلوب۔

اور اس دلیل کو آسان عبارت مین اسطرح بیان کر سکتے ہین کہ جب ممکن کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا موجود ہونا بھی ضرور فرض کیا جاے گا اس لیے کہ دور و تسلسل باطل ہین لکن ممکن موجود ہے

پس واجب کا موجود ہونا بھی ضروری ہوا۔

اور اس مطلب کی ممکن کے موجود ہونے کی بنا پر دوسری عبارت میں اسطرح تقریر ہو سکتی ہے۔ کہ جب دور و تسلسل باطل ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا لیکن دور و تسلسل باطل ہے پس واجب الوجود موجود ہوگا۔ اور اس مطلب کی وجود ممکن کی بنا پر اسطرح بھی تقریر ہو سکتی ہے۔ کہ اگر واجب الوجود موجود نہو گا تو دور و تسلسل جائز ہوگا لیکن دور و تسلسل جائز نہیں ہے پس واجب الوجود موجود ہوگا۔

اور اس دلیل کو دوسری سہل عبارت میں اسطرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ جب ممکن موجود ہوگا تو اوسکی علتوں کا سلسلہ متناہی ہوگا اسلیے کہ تسلسل کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور جبکہ اوسکی علتوں کا سلسلہ متناہی ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا اسلیے کہ دور کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے پس جبکہ ممکن موجود ہوگا تو واجب الوجود بھی موجود ہوگا۔ اور اس مطلب کی اسطرح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ جب ممکن کسی علت کی طرف محتاج ہوگا تو اوسکی علتوں کا سلسلہ متناہی ہوگا اور اوس (سلسلہ) کا کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ دور و تسلسل باطل ہو چکا ہے۔ اور جبکہ ممکن کی علتوں کا متناہی ہونا اور اوسکا کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا تو واجب الوجود موجود نہ ہوگا پس جبکہ ممکن کا کسی علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود موجود ہوگا۔ وہو المطلوب

دوسری دلیل - اگر واجب الوجود موجود نہ ہوگا تو کسی ممکن کا موجود ہونا درست نہ ہوگا خواہ دور و تسلسل کا باطل ہونا فرض کیا جائے یا نہ کیا جائے اسلیے کہ اس تقدیر[سلہ] پر ممکنات موجودہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت۔ ممکنات موجودہ کے مجموعہ کا واحد اور موجود حقیقی ہونا جس سے اوس (مجموعہ) میں وحدت حقیقیہ کی کسی جہت کا باعتبار خارج قائم ہونا مراد ہے خواہ صورت ہو یا ہیئت جیسے مکان یا تخت۔

دوسری صورت۔ اونکے مجموعہ کا واحد اور موجود حقیقی نہ ہونا جس سے اوس (مجموعہ) میں وحدت کی کسی جہت کا باعتبار خارج قائم نہ ہونا مراد ہے جیسے ایک دہائی۔ ایک لشکر۔ ایک صف۔

پہلی صورت میں ممکنات کا مجموعہ بھی ممکن ہوگا اس لیے کہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہے

سلہ یعنی واجب الوجود کے موجود نہ ہونے کی تقدیر پر ۱۲

لہذا اوس (مجموعہ) کو کسی علت کی حاجت ہوگی اور اوسکی علت مین اس[سلہ] تقدیر پر تین احتمال ہوتے ہین

پہلا احتمال - اوس (مجموعہ) کا اپنی ذات کے لیے خود علت ہونا - اور یہ احتمال باطل ہے ورنہ
ایک ہی شے کا علت و معلول ہونا - اور شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آئیگا -

دوسرا احتمال - اوس (مجموعہ) کے لیے اوسکے کسی جزو کا علت ہونا اور یہ احتمال بھی باطل ہے ورنہ
اوس (جزء) کا اپنے نفس کے لیے بھی علت ہونا لازم آئیگا -

تیسرا احتمال - اوس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علت کا موجود ہونا جو اوسکے اجزا سے خارج ہو
اور یہ احتمال بھی باطل ہے اسلیے کہ جملہ ممکنات کے مجموعہ سے جو موجود خارج ہوگا وہ واجب ہوگا
حالانکہ اوسکا موجود نہ ہونا مفروض ہے -

اور دوسری صورت مین اوس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علت کی حاجت نہ ہوگی جو اوسکے اجزا سے
خارج ہو اسلیے کہ خارج مین وہ مجموعہ موجود واحد نہین ہے بلکہ افراد کثیرہ ہین جن مین سے ہر ایک
کے لیے دوسری فرد علت واقع ہوئی ہے -

اور اگرچہ مجموعہ مذکورہ مین اجتماعی ہیئت ملحوظ ہے لیکن وہ محض اعتباری اور موجود ذہنی ہے جسکی کچھ
خارج مین وجود نہین ہے بلکہ خارج مین وہی افراد کثیرہ موجود ہین جنکو یہ ہیئت اجتماعی عارض ہوئی ہے
پس اگر مجموعہ مذکورہ کے لیے اوسکے اجزا کے علاوہ کوئی علت نہ فرض کیجائیگی تو اوسکا موجود
ہونا ضروری نہ ہوگا اسلیے کہ مجموع اجزا کا ممکن ہونا مفروض ہے جسکا معدوم ہونا ممتنع نہین ہے لیکن
اس صورت مین اوس (مجموعہ) کا موجود ہونا ممتنع ہوگا اسلیے کہ کسی ممکن کے موجود ہونے مین
دوسرے ممکن کا کافی نہین ہے جیسا کہ قبل ازین بیان ہوچکا ہے - پس اوس (مجموعہ) کا موجود ہونا کسی
واجب کے موجود ہونے کو مقتضی ہوگا حالانکہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہے -

علاوہ برین اگر ان اجزا مین سے کسی ایک جزء کا اوس (مجموعہ) کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو
اوس جزء کا اپنے نفس کے لیے علت ہونا لازم آئیگا - اس صورت مین مجموعہ مذکورہ کیلیے کسی واجب الوجود کے

سلہ واجب کا موجود نہ ہونا ۱۲

موجود ہونیکا فرض کرنا ضرور ہوا جسکی وجہ سے وہ موجود ہو وذلک ما اردنا اثباتہ -

پس مختصر عبارت مین کہہ سکتے ہین کہ اگر واجب موجود نہ ہوگا تو کوئی ممکن موجود نہ ہوگا لکن ممکن موجود ہے پس واجب الوجود بہی موجود ہوا وہو المطلوب -

تیسری دلیل - عالم کے عجائب و غرائب پر نظر کرنے سے جو ہزار ہا مصلحتون اور بیشمار حکمتون پر مشتمل ہین ہر ایک عاقل یہی حکم کرتا ہے کہ وہ خود بخود پیدا نہین ہو سکتے اور یہ کہ اونکا کوئی ایسا پیدا کرنے والا اور نیستی سے ہستی مین لانے والا ضرور ہے جو اعلیٰ درجہ کے علم اور دانائی اور حکمت و توانائی کے ساتہ موصوف ہے اور اوسی کو ہم خدا - واجب الوجود - صانع عالم اور مبدء فیاض کہتے ہین اور اس مطلب کی مختصر عبارت مین اسطرح تقریر ہو سکتی ہے کہ یہ عالم عجائب و غرائب پر مشتمل ہے - اور جو چیز کہ عجائب و غرائب پر مشتمل ہو اوسکا پیدا کرنے والا ضرور ہے لہذا اس عالم کا پیدا کرنیوالا ضرور ہے اور اس عقلی دلیل کا بہت سی آیات و روایات مین بر وجہ کافی تذکرہ ہوا ہے - لہذا اس مقام پر بعض آیات و روایات کا وارد کرنا مناسب ہے جسکے ضمن مین عقلی استدلال کی نقلی بیانات سے تائید بہی حاصل ہوگی اور اوسکا اعتبار بہی زائد ہوگا اور وہ کئی ہین -

(۱) یہ آیۂ شریفہ ہے جو سورۂ بقر رکوع ۲۰ پارۂ دوم مین مرقوم ہے -

ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السماء من ماء فاحیی بہ الارض بعد موتها وبث فیها من کل دابۃ وتصریف الریاح والسحاب المسخر بین السماء والارض لایات لقوم یعقلون

آسمانون اور زمین کی خلقت اور شب و روز کے اختلاف اور اوس کشتی مین جو نفع مردم کے لیے میان دریا چلتی ہے اور اوس پانی مین جسکو حق تعالے نے آسمان سے نازل فرمایا ہے - اور زمین جو اوس کی موت کے بعد اوس سے زندہ کیا ہے اور اوسمین ہر ایک طرح کے حیوان کو پراگندہ اور منتشر کیا ہے - اور ہواون کے گردش دینے اور اوس ابر مین جو آسمان و زمین کے درمیان کا بعد اپنے عقلا کے نزدیک (بہت واضح) علامتین موجود ہین

اس آیۂ شریفہ مین حق تعالے نے بعض مخلوقات کے فوائد پر بطور اجمال تنبیہ فرمائی ہے اور وہ کئی ہین

اول- آسمان و زمین جنکو حق تعالے نے محض اپنی قدرت شاملہ اور حکمت کاملہ سے پیدا کیا اور قرار رکھا نہ یہان پر کوئی ستون ہے جو اون کے بار کو اوٹھاے اور نہ کوئی ایسی آڑ ہے جو اونکو گرنے سے روکے اور اوسمین اپنی مخلوقات کو جگہ دی - اور اونکے اوپر آسمانون کو سائبان کی طرح بلند کیا اور اونکے نیچے فرش کی طرح زمین کو بچھا دیا وہ اس سائبان اور فرش کے باہر نہین جا سکتے بعض آسمانون مین اوسنے آفتاب کو روشن کیا جسکی روشنی باقی ستارون کی روشنی سے ممتاز ہے اوسکے ذریعہ سے خلائق کو دن مین چلنا پھرنا اور دنیوی و اخروی امور کا انجام دینا سہل و آسان ہوا - اسکے علاوہ آفتاب مین جو مصلحتین اور فوائد ہین اونکا شمار نہین ہو سکتا اور بعض آسمانون مین ماہتاب کی مشعل کو روشن کر دیا اور اوسمین بیشمار حکمتین قائم کر دین - رات کو آرام کے لیے اور دن کو کسب معیشت کے لیے مخصوص کیا اور اونمین ہزارون منفعتین مقرر فرمائین شب و روز کے اختلاف سے ہزارون طرح کے عجیب و غریب فائدے حاصل ہوے - اور گرمی - سردی - ربیع - خریف کے موسم پیدا ہوے - اور ہر ایک موسم سے بیشمار حکمتین ظاہر ہوتین -

دوم- کشتی جو دریا مین جاری ہوتی ہے اور لوگون کے مال و اسباب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجاتی ہے اور اونکو ڈوبنے اور ہلاک ہونے سے بچاتی ہے اور جس جگہ پر کہ وہ ہرگز نہین جا سکتے تھے اوسکے ذریعہ سے باسانی چلے جاتے ہین وہ دور و دراز کی مسافت کو بہت سرعت کے ساتھ قطع کرتی ہے - اسکے علاوہ اوسمین جو جو فائدے ہوتے ہین وہ صاحبان شعور پر پوشیدہ نہین ہین

سوم- بارش جسکا پانی آسمان سے قطرہ قطرہ کر کے زمین پر گرتا ہے اور اوسکی وجہ سے باغ اور زراعت سر سبز و شاداب ہوتے ہین - اور ویران زمینین آباد ہوتی ہین - اونکے درست و ہموار کرنے مین سہولت ہوتی ہے - انسان اور دیگر حیوانات اوسکے پینے سے سیراب ہوتے ہین ، اگر ایک ہی دفعہ بہت سا پانی گرتا تو ممکن تھا کہ اوس سے جان و مال دونونکا نقصان ہو پانی مین ہزارون طرح کے مخلوقات رہتے اور تربیت پاتے ہین - اسکے علاوہ جو فائدے حاصل ہوتے ہین اونکا شمار کرنا مشکل ہے -

(۲) یہ آیہ شریفہ ہے جو ستائیسوین پارہ سورۂ ذاریات مین مذکور ہے۔

وفی الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون ۝	اور زمین مین اور تمہارے نفسون مین صاحبانِ غور کے لیے بہت سی نشانیان موجود ہین۔ آیا تم دیکھتے نہین ہو۔

اس آیہ شریفہ مین حق تعالےٰ نے انسان کو صرف اون مصنوعات کی طرف توجہ دلائی ہے جو اوس (انسان) سے قریب تر واقع ہوئی ہین اور اون کے عجائب و غرائب پر مطلع ہونا آسان ہے اسی لیے اوس (آیہ شریفہ) مین آسمانون کا تذکرہ نہین کیا گیا ہے اس لیے کہ صانع عالم کی قدرت اور حکمت کی معرفت کے لیے فقط زمین اور اپنے حالات پر غور کرنا ہی کافی ہے چنانچہ زمین کے بعض مختصر حالات کا تذکرہ ہو چکا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حق تعالےٰ نے زمین مین جو رنگا رنگ کے نباتات اور درخت اور طرح طرح کے جواہر اور انواع و اقسام کے حیوانات چرند پرند وغیرہ پیدا کیے ہین اونمین سے ہر ایک چیز ایسی ہے جو عقل سلیم کے نزدیک اوسکی معرفت کے لیے کافی ہے سو نعم ما قیل

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار ؎	ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

رہے اپنے حالات تو انسان اگر اون بیشمار حکمتون پر غور کرے جو اوسکے ابتدائی خلقت اور تدریجی نشو و نما اور مختلف کمالات مین ملحوظ رکھی گئی ہین تو اوسکو صانع عالم کے وجود۔ قدرت اور کمالِ حکمت مین ذرہ برابر بھی شبہ نہ رہے حق تعالےٰ نے ابتدائے امر مین حضرت آدم علیہ السلام کو آب و گل سے پیدا کیا بعد ازان اونکی نسل کی پیدائش کو زن و مرد کے گندیدہ نطفہ سے وابستہ کر دیا بعد ازان اوسکو شکم مادر مین جگہ دی اور اوسپر مختلف حالتین طاری ہوتی رہین اور ہر ایک حالت کے مناسب اوسکی حفاظت اور بقا کے اسباب بہم پہونچتے رہے تا اینکہ اوسمین حس و حرکت کی قوت پیدا ہوئی اور اوس سے روح کا تعلق ہوا اور اوسکا نشو و نما کا عجیب و غریب عنوان ہر سلسلہ سے شروع ہوا اور ہر ایک حالت مین قدرت اوسکے لیے مناسب سامان پیدا کرتی رہی یہانتک کہ وہ بالغ و عاقل ہوا اور اپنے امور مین اوسنے استقلال حاصل کیا اور اوس سے تکلیف الٰہی متعلق ہوئی اگر فقط انسان کی خلقت اور اوسکے تدریجی کمالات کے تمام حالات منضبط کیے جائین تو اوسکے لیے ہزارون دفتر بھی

کافی نہ ہون لہذا بطور تنبیہ اسی مختصر بیان پر اکتفا کرنا مناسب ہوا جو صاحبانِ ہوش کے لیے کافی ہے وہ اِن حالات پر نظر کر کے غور فرمائین کہ آیا ایسے ایسے عجیب و غریب آثار اور صناعیان اور حکمتین خود بخود موجود ہو سکتی ہین ہرگز نہیں ہرگز نہیں۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔

(۳) یہ کہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام نے اپنے بعض خطبون مین ارشاد فرمایا ہے کہ۔

ولو فكروا فی عظیم القدرة وجسیم النعمة لرجعوا الی الطریق وخافوا عذاب الحریق ولكن القلوب علیلة والابصار مدخولة الا تنظرون الی صغیر ما خلق كیف احكم خلقه واتقن تركیبه وخلق له السمع والبصر وسوی له العظم والبشر۔ انظروا الی النملة فی صغر جثتها و لطافة هیئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر كیف دبت علی ارضها وصبت علی رزقها۔ تنقل الحبة الی جحرها وتعدها فی مستقرها تجمع فی حرها لبردها وفی وردها لصدرها مكفولة برزقها مرزوقة وفقها۔ لا یغفلها المنان ولا یحرمها الدیان ولو فی الصفا الیابس والحجر الجامس۔ ولو فكرت فی مجاری

اگر منکر لوگ حق تعالی کی قدرت کاملہ اور نعمت شاملہ مین غور کرتے تو راہ مستقیم کی طرف رجوع کرتے اور دوزخ کے عذاب سے ڈرتے لیکن لوگون کے دل اونکی جہالت و نادانی کی وجہ سے اور اونکی آنکھین سفاہت اور نافہمی کی وجہ سے معیوب ہین آیا وہ چھوٹی سی چھوٹی مخلوق پر نظر نہین کرتے کہ حق تعالے نے اوسکی خلقت کو کیسا محکم اور اوسکی ترکیب کو کیسا موزون و استوار قرار دیا ہے اور اوسکی لیے کان اور آنکھہ کو پیدا کیا ہے اور اوسکی ہڈیون اور کھال کو کس حکمت سے درست و ہموار کیا ہے ایک چیونٹی ہی پر نظر کرو کہ اوسکا جثہ کیسا چھوٹا ہے اور اوسکی ہیئت کیسی لطیف ہے۔ قریب ہے کہ آنکھہ اور فکر اوسکے دیکھنے اور دریافت کرنے سے عاجز آجاے۔ وہ زمین پر کیونکر چلتی ہے اور کسب معیشت کے لیے ہر طرف دوڑتی ہے۔ دانہ کو اپنے سوراخ کی طرف لیجاتی ہے اور مناسب جگہ پر اوسکو محفوظ رکھتی ہے۔ گرمی مین جاڑے کے لیے سامان کرتی ہے۔ اور آسودگی کے وقت میں تنگی کے زمانہ کا لحاظ رکھتی ہے۔ حق تعالے اوسکے رزق کا کفیل ہے اور بقدرِ حاجت اوسکو پہونچاتا ہے۔ اور اپنے انعام سے اوسکو فراموش نہین کرتا۔ اور اپنے لطف و کرم سے

اكلها وفى علوها وسفلها وما فى
الجوف من شراسيف بطنها وما
فى الراس من عينها واذنها۔
لاقضيت من خلقها عجبا ولقيت
من وصفها تعبا۔ فتعالى الذى
اقامها على قوائمها وبناها على
دعائمها۔ لم يشركه فى فطرها
فاطر ولم يعنه على خلقها قادر۔
ولو ذهبت فى مذاهب فكرك لتبلغ
غاياته ما دلتك الدلالة الا على
ان فاطر النملة هو فاطر النخلة۔
لدقيق تفصيل كل شئ وغامض اختلاف
كل حى وما الجليل واللطيف والثقيل
والخفيف والقوى والضعيف فى
خلقه الا سواء كذلك السماء والهواء
والرياح والماء۔ وانظر الى الشمس
والقمر والنبات والشجر والماء والحجر
واختلاف هذا الليل والنهار وتفجر
هذه البحار وكثرة هذه الجبال و
طول هذه القلال وتفرق هذه
اللغات والالسن المختلفات۔

اوسکو محروم نہین رکھتا۔ اگرچہ وہ سخت پتھر اور سنگلاخ زمین
مین موجود ہو۔ اگر تم اوسکے کھانے پینے کی راہون۔ اوسکے
اعضا کی بلندی و پستی۔ اور اوسکے شکم کی باریک ہڈیون پر
نظر کرو۔ اور اوسکی آنکھہ اور کان کو غور سے دیکھو تو تمکو تعجب ہوگا
اور اوسکا بیان کرنا مشکل ہوگا۔ پس برتر ہے وہ خدا جسنے اوسکو
پاؤن پر قائم کیا اور ستون عطا فرمائے جنپر کہ وہ ٹھیری ہوئی ہے
اوسکی پیدائش مین کسی شخص نے خدا کی شرکت و اعانت
نہین کی۔

اور اگر تم اپنے فکر میدانون مین ہرطرف دوڑوگے تاکہ تم
انتہا درجہ تک پہونچ جاؤ تو برہان سے تمکو یہی معلوم ہوگا
کہ جسنے چیونٹی کو پیدا کیا ہے۔ اوسی نے درخت خرما کو پیدا
کیا ہے۔ اس لیے کہ ہر ایک چیز مین جو باریکیان اور ہر ایک
زندہ مین جو پوشیدہ اور مخفی اختلاف موجود ہے وہ بجز
ایک صانع حقیقی کی تدبیر کے موجود نہین ہوسکتا اور یہ کہ
اوسکے پیدا کرنے مین موٹا اور باریک۔ گران اور سبک۔
قوی اور ضعیف یکسان ہے اور اسیطرح آسمان ہوا اور پانی کو بھی
اوسی نے پیدا کیا ہے تم آفتاب۔ ماہتاب۔ گھانس۔ درخت
پانی۔ پتھر۔ شب و روز کے اختلاف دریاؤن کے شگافتہ ہو کر
بہنے۔ پہاڑون کی کثرت اور اونکی درازی و بلندی۔ لغات کے
جداگانہ ہونے۔ اور مختلف زبانون کی طرف نظر کرو معلوم ہوگا کہ
انہین سے کوئی چیز بغیر صانع کے موجود نہین ہوسکتی۔

فالویل لمن انکر المقدر وجحد المدبر زعموا انهم کالنبات ما لهم زارع۔ ولا لاختلاف صورهم صانع۔ لم یلجؤوا الی حجة فیما ادّعوا ولا تحقیق لما ادعوا۔ وهل یکون بناء من غیر بانٍ اوجنایة من غیر جانٍ۔

پس وائے ہو اوس شخص پر جو صانع عالم کی حکمت و تدبیر کا انکار کرے۔ اونکا گمان ہو کہ وہ گھانس پھونس کی طرح خود بخود پیدا ہو گئی ہیں۔ اور اونکا کوئی پیدا کرنیوالا اونکی مختلف صورتونکا سانچہ مین ڈھالنیوالا کوئی نہیں ہے۔ ان لوگون نے اپنے دعوی پر کوئی معقول دلیل قائم نہیں کی۔ آیا کوئی مکان بغیر اسکے کہ اوسکا کوئی بنانیوالا ہو۔ یا کوئی کام ہو سکے کہ کوئی اوسکا کرنیوالا ہو ہو سکتا ہے ہرگز نہیں ہو سکتا

اسکے بعد حضرت نے ٹڈی اور دیگر مصنوعات کے عجائب و غرائب کا تذکرہ فرمایا ہے جسکا دل چاہے وہ اصل کلام کی طرف رجوع کرے۔ اس مقام پر حضرت کے پورے کلام کا وارد کرنا مقصود نہیں ہے

(۴) احتجاج طبرسی مین منقول ہے کہ۔

دخل ابو شاکر الدیصانی وهو زندیق علی ابی عبد الله علیه السلام فقال له یا جعفر بن محمد دلّنی علی معبودی۔ فقال ابو عبد الله علیه السلام اجلس فاذا غلام صغیر فی کفه بیضة یلعب بها فقال ابو عبد الله ع ناولنی یا غلام هذه البیضة فناوله ایاها فقال ابو عبد الله ع یا دیصانی هذا حصن مکنون له جلد غلیظ وتحت الجلد الغلیظ جلد رقیق وتحت الجلد الرقیق ذهبة مائعة وفضة ذائبة فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة

ایک مرتبہ ابو شاکر دیصانی نے جو اوس زمانہ مین کافر تھا حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مبارک مین عرض کیا کہ یا حضرت کوئی ایسی دلیل ارشاد ہو جس سے معبود برحق کا موجود ہونا ثابت ہو جائے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اچھا بیٹھو۔ ناگہان ایک لڑکا وارد ہوا جسکے ہاتھ مین بیضۂ مرغ تھا اور وہ اوسکے ساتھ بازی کرتا تھا حضرت نے اوسکے ہاتھ سے وہ بیضۂ مرغ لیکر بطور استعارہ ارشاد فرمایا کہ اے دیصانی یہ بیضۂ مرغ ایک قلعۂ مستحکم ہے جسکو ایک غلیظ جلد گھیرے ہوئے ہے اور اوسکے نیچے ایک باریک جلد ہے جسکے نیچے طلائے روان (زردی) اور نقرۂ گداختہ (سفیدی) ہے اور وہ طلائے روان اوس نقرۂ گداختہ سے مخلوط نہیں ہوتا۔ اوریطرح نقرۂ گداختہ اوس طلائے روان کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا۔ اور ان دونون سے ہر ایک

ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن اصلاحها ولا يدخل فيها داخل مفسد فيخبر عن افسادها لا يدري الذكر خلقت ام للانثى تنفلق عن مثل الوان الطواويس اترى له مدبرا قال فاطرق مليًّا ثمّ قال اشهد ان لا اله الا الله وحدہ لا شريك له واشهد ان محمّد اعبدہ ورسوله وانك امام وحجة من الله على خلقه - وانا تائبٌ مِمّا كُنتُ فيه -

اپنی حالت پر باقی ہے اور باوجود رطوبت و روانی کے وہ باہم ممزوج نہیں ہوتی اوسکی اندر سے کوئی اصلاح کرنیوالا باہر نہیں آیا اور کوئی فاسد کرنیوالا باہر سے اندر نہیں گیا جو اوسکی صلاح یا فساد کی خبر دے کوئی شخص نہیں جان سکتا کہ اس بیضہ سے نر پیدا ہوگا یا مادہ اور جبکہ بچہ پیدا ہوتا ہے تو اوسکے لیے مختلف قسموں کی ہستی حاصل ہوتی ہے اور بچہ پوست شگافتہ کرکے باہر آتا ہے خصوصاً بچہ طاؤس میں طرح طرح کے رنگ اور انواع و اقسام کے نقش و نگار موجود ہوتے ہیں آیا ایسی لطیف صنعت اور عجیب و غریب خلقت کے لیے تم کسی مدبر حکیم کے موجود ہونیکو تسلیم کرتے ہو یا کہ یہ عجیب و غریب چیزیں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں اونکا کوئی خالق نہیں ہے ابو شاکر دیصانی نے یہ سنکر اپنا سر جھکایا اور دیر تک غور کرتا رہا بعد ازاں وحدانیت کی شہادتیں اور حضرت کے امام برحق اور حجت خدا ہونیکا اقرار کیا اور کہنے لگا اشهد ان لا اله الا الله وحدہ لا شريك له واشهد ان محمد عبدہ ورسوله وانك امام وحجة من الله على خلقه - اسکے بعد کہنے لگا کہ میں اپنے عقائد باطلہ سے توبہ کرتا ہوں -

(۵) تفسیر حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام میں منقول ہے کہ

قال رجل الصادق عليه السّلام يابن رسول الله دلّني على الله ما هو فقد اكثر علي المجادلون وحيروني فقال يا عبد الله هل ركبت سفينة قط قال بلى قال هل كسرت بلى حيث لا سفينة

ایک شخص نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت بابرکت میں عرض کیا - اے فرزند رسول خدا مجھکو خدا کی طرف ہدایت فرمایئے کہ وہ کیا چیز ہے اسلیے کہ مجھکو مجادلین نے حیران کر رکھا ہے حضرت نے ارشاد فرمایا اے بندۂ خدا تم کبھی کشتی پر سوار ہوئے ہو اوسنے عرض کیا ہاں حضرت نے فرمایا کبھی ایسا بھی اتفاق ہوا ہے کہ تمہاری کشتی ٹوٹ گئی ہو اور وہاں پر کوئی دوسری کشتی

تنجيك ولا سباحة تغنيك قال بلى قال فهل تعلق قلبك هنالك ان شيئا من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك قال بلى قال الصادق عليه السلام فذاك الشئ هو القادر على الانجاء حين لا منجي وعلى الاغاثة حين لا مغيث۔

موجود نہ ہو جو تمکو دریا کی تکلیفون سے نجات دے اور نہ وہان پر شناوری کام آسکتی ہو جسکی وجہ سے تم مخفوظ رہ سکو اوسنے عرض کیا کہ ہان حضرت نے ارشاد فرمایا کہ آیا ایسے وقت مین تمہارا دل کسی ایسی چیز کی طرف مائل ہوا جو تمکو ورطہ ہلاکت سے نجات دے سکتی ہو اور تمہاری گلو خلاصی پر قدرت رکھتی ہو۔ اوسنے عرض کی کہ ہان حضرت نے ارشاد فرمایا کہ وہی چیز خدا ہے جسکی طرف تمہارا دل ایسے وقت مین مائل ہوا تھا اور سمجھ لیا تھا کہ وہ تمکو نجات دیسکتی ہے اور وہی قادر مطلق ہے جو ایسے وقت نجات دیسکتا ہے جبکہ کوئی نجات دینے والا نہ ہو اور ایسے وقت مین فریاد رسی کرنے والا ہے جبکہ کوئی فریاد رس نہ ہو۔

اس حدیث شریف سے یہ امر بھی ثابت ہوتا ہے کہ صانع عالم کی اجمالی معرفت فطری ہے اور یہ کہ اوسمین نظر و استدلال کی حاجت نہین ہے البتہ اوسکی تفصیلی معرفت کے لیے نظر و استدلال کی ضرورت ہے جسکا اوپر تذکرہ ہو چکا ہے۔

چوتھی دلیل ۔ عالم کا نیستی کے بعد ہستی مین آنا ایسا امر ہے جسپر بداہت عقل کا دعوے ممکن ہے اسلیے کہ عالم کی ہر ایک چیز مین تغیر کا موجود ہونا محسوس ہے کبھی گرمی ہوتی ہے کبھی سردی کبھی فصل ربیع آتی ہے کبھی فصل خریف۔ کوئی جسم کبھی حرکت کرتا ہے کبھی ساکن رہتا ہے کبھی سیاہ ہوتا ہے کبھی سفید۔ اسی طرح اس عالم کے اشیا مین جو اوصاف بھی حاصل ہوتے ہین وہ ایک حالت پر نہین رہتے ہے اور جو چیز کسی دوسری چیز کے بعد حادث ہوتی ہے وہ اپنی نیستی سے ہستی مین آتی ہے اور معدوم ہونیکے بعد خلعت وجود سے آراستہ ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز اپنے معدوم ہونیکے بعد پیدا ہوتی ہے وہی حادث کہلاتی ہے اس صورت مین تمام عالم کا حادث ہونا اور نیستی کے بعد ہستی مین آنا ثابت ہوگا۔ اور یہ امر بہت واضح ہے کہ جو چیز نیستی کے بعد ہستی مین آتی ہے اوسکے لیے کسی ایسے موثر کا موجود ہونا لازم ہے جو اوسکو نیستی سے ہستی مین لایا ہو۔ اسی لیے

کہ کسی چیز کا معدوم ہونیکے بعد خود بخود موجود ہو جانا غیر معقول ہے - اب چونکہ عالم کو اپنے موثر کی طرف
اسی لیے حاجت ہوئی ہے کہ وہ (عالم) حادث ہے - لہذا ضرور ہوا کہ وہ (موثر) اس صفت
(حدوث) کے ساتھ موصوف نہ ہو ورنہ عالم کی طرح اوس (موثر) کو بھی کسی دوسرے موثر کی حاجت
ہوگی جو اوسکو عدم سے وجود مین اور نیستی سے ہستی مین لائے - لہذا ضرور ہوا کہ اس عالم کے لیے
جو موثر فرض کیا جائے وہ حادث نہ ہو اور نیستی اوسپر جائز نہ ہو - اور ایسے موجود کو جو حادث نہ ہو
اور نیستی سے ہستی مین نہ آیا ہو قدیم کہتے ہین پس صانع عالم کا قدیم ہونا ضروری ہوا - اور ہم موثر قدیم
کو واجب الوجود کہتے ہین - اور اس مطلب کی مختصر عبارت مین اسطرح تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم متغیر ہے
اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے اور جبکہ عالم کا حادث ہونا ثابت ہوا اور ہر ایک حادث اپنے موجود
ہونے مین موثر کا محتاج ہوتا ہے لہذا عالم بھی موثر کی طرف محتاج ہوگا - اب اگر موثر عالم کا حادث
ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا جسکا باطل ہونا اوپر کی تقریرون سے معلوم ہو چکا ہے لہذا
ثابت ہوا کہ موثر عالم قدیم ہو اور ہم ایسے ہی موثر کو واجب الوجود کہتے ہین پس موثر عالم کا واجب الوجود
ہونا ضروری ہوا - اور اس مطلب کی دوسری طرح یون تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے
وہ موثر قدیم کا محتاج ہے جسکو واجب الوجود کہتے ہین لہذا واجب الوجود موجود ہے -

اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ تمام عالم کا حادث ہونا اور اوس (عالم) کا بعد نیستی پیدا ہونا

---

[۵۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ عالم کی بعض اشیاء قدیم زمانی اور حادث ذاتی ہین جیسے عقول مفارقہ - مادہ - صورت -
فلک - اور اوسکی حرکت اور زمانہ جسے اگر تمام عالم کا حادث زمانی ہونا اور اوسکے عدم کا اوسپر مقدم ہونا فرض کیا جائیگا
تو صانع عالم کے فیض کا منقطع ہونا لازم آئیگا حالانکہ وہ جواد مطلق اور مبدء فیاض ہے اور اوسکے فیض کا منقطع ہونا محال ہے
لہذا عالم کا قدیم ہونا ضروری ہوا - اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ عالم کا مطلقاً قدیم ہونا جیسا کہ مذکور ہو چکا ہی محال ہے
اور اوسکا مطلقاً حادث ہونا ضروری ہے - اب چونکہ فیض کا قدیم ہونا اوس (عالم) کے قدیم ہونے پر موقوف ہے لہذا
فیض کا قدیم ہونا بھی محال ہوگا اور چونکہ قدرت کا امکان سے تعلق ہوتا ہے اسلیے انقطاع فیض مین کوئی قباحت لازم
نہ آئیگی - اسکے علاوہ یہ ہے کہ فیض کا قدیم ہونا مبدء فیاض کے فاعل موجب ہونے اور قادر و مختار نہ ہونے کو مستلزم ہے
جسکا باطل ہونا مذکور ہوگا انشاء اللہ تعالے - اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر فیض قدیم ہوگا تو حق تعالے کا قابل مدح و ستایش نہ ہونا
لازم آئیگا اسلیے کہ اس صورت مین وہ (فیض) فعل اضطراری ہوگا جسپر فاعل کو مدح و ستایش کا استحقاق نہین ہوتا - اور اس
تقدیر پر حق تعالے کا بالکل بے فیض ہونا لازم آئیگا لیکن حق تعالے کا مستحق مدح و ستایش نہ ہونا اور اوسکا بالکل بے فیض ہونا

اور ہر ایک حادث کا موثر کی طرف محتاج ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا عالم کا ایسے موثر کی طرف محتاج
ہونا ضروری ہوگا جو حادث نہ ہو کیونکہ عالم کو اپنے موثر کی طرف اسی لیے حاجت ہوئی ہے کہ وہ
(عالم) حادث ہے - اب اگر اوس (موثر عالم) کا بھی حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکو بھی کسی
دوسرے موثر کی حاجت ہوگی جو اوسکو عدم سے وجود مین اور نیستی سے ہستی مین لاے لہذا ضروری ہوا
کہ اس عالم کے لیے جو موثر فرض کیا جاے وہ حادث نہ ہو اور عدم و نیستی اوسپر جائز نہ ہو اور ہم ایسے موجود کو
جو حادث نہ ہو اور نیستی سے ہستی مین نہ آیا ہو واجب الوجود اور قدیم کہتے ہین - لہذا صانع عالم کا واجب الوجود
اور قدیم ہونا ثابت ہوا - اور اس مطلب کی مختصر عبارت مین اسطرح تقریر ہو سکتی ہے کہ تمام عالم کا حادث
ہونا اور ہر ایک حادث کا اپنے موجود ہونے مین موثر کا محتاج ہونا ضروری ہے لہذا عالم بھی موثر
کی طرف محتاج ہوگا - اب اگر موثر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا جسکا باطل
ہونا معلوم ہو چکا ہے - لہذا معلوم ہوا کہ موثر عالم واجب الوجود اور قدیم ہے - اور اس مطلب کی اسطرح
بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم کے لیے ایک موثر کا موجود ہونا ثابت ہو چکا ہے - اب اگر اوسکے وجود پر
عدم کا سابق ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس موثر عالم کا ممکن الوجود ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے
اور جسطرح کہ موثر عالم کا حادث ہونا اور اوسکے لیے عدم سابق کا فرض کرنا باطل ہے اسی طرح اوسکا فانی
ہونا اور اوسکے لیے عدم لاحق کا فرض کرنا بھی باطل ہے اسلیے کہ جو چیز اپنے وجود یا کسی کمال مین کسی
شے کی طرف محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے - پس اگر موثر عالم کے لیے عدم لاحق فرض کیا جائیگا اور اوسکا
بقا وجود مین کسی شے کی طرف محتاج ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - باطل ہے لہذا فیض کا قدیم ہونا بھی باطل ہوگا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ فعل خدا کا تحت
و حکمت پر مبنی ہونا ثابت ہو چکا ہی - اور کتاب العدل مین اسکی شرح کیجائیگی انشاء اللہ تعالے - پس فیض کا بہر تقدیر فرض
کرنا بے معنی ہوگا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر فیض کا بہر تقدیر لازم ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک ممکن کا موجود ہونا
لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بدیہی ہے لہذا فیض کا بہر تقدیر لازم ہونا بھی باطل ہوگا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ ان لوگون
کے نزدیک حق تعالے کا فیض اگرچہ قدیم ہے مگر وہ ... پس اگر
فیض کا بہر تقدیر موجود ہونا لازم ہو ... اور ہمارے
نزدیک اگرچہ اوسکے فیض کا قدیم ہونا محال ہے لیکن وہ فیض کسی خاص ممکن کے ساتھ مخصوص نہین ہے واللہ اعلم ۱۲

اور مختصر عبارت مین موثر عالم کے واجب الوجود - قدیم اور باقی ہونیکی اسطرح تقریر ہوسکتی ہے کہ موثر عالم کا واجب الوجود ہونا ثابت ہوچکا ہے - پس اگر اوسکا وجود یا بقاء مین کسی موثر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا لکن اوسکا ممکن ہونا محال ہے لہذا اوسکے اپنے وجود یا بقاء مین محتاج ہونا بھی محال ہوگا - اور اوسکا واجب الوجود قدیم اور باقی ہونا ثابت ہوگا -

فائدہ - واضح ہو کہ قدم امر اعتباری ہے اور کوئی ثبوتی صفت نہین ہے جو ذات موصوف (قدیم) مین قائم ہو اسلیے کہ اگر قدم سے کوئی ثبوتی صفت مراد لی جائیگی جو اوس (ذات موصوف) مین قائم ہو تو دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) اوسکا قدیم ہونا - اس صورت مین تسلسل لازم آئیگا - (۲) اوس کا حادث ہونا - اس صورت مین شے کا اپنے نقیض کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا -

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر قدیم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ واجب الوجود کی مقدس ذات اوس سے پہلے قدیم نہ ہو جسکا باطل ہونا بہت واضح ہے - پس بعض لوگون کا یہ خیال غلط ہے کہ قدم سے وصف ثبوتی مراد ہے جو ذات قدیم مین قائم ہوتا ہے جسکی وجہ مذکور ہوئی - اسیطرح حدوث بھی امر اعتباری ہے اور کوئی وصف ثبوتی نہین ہے جو ذات حادث مین قائم ہو ورنہ اگر اوس (حدوث) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا - اور اگر اوس (حدوث) کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا - پس بعض لوگون کا یہ خیال کہ حدوث سے وصف ثبوتی مراد ہے جو ذات حادث مین قائم ہوتا ہے غلط ہے جسکی وجہ معلوم ہوچکی - پس حق یہی ہے کہ حدوث و قدم دونون امر اعتباری ہین اور ثبوتی نہین ہین جو ذات کی علاوہ اور اوس (ذات) مین قائم ہون -

تنبیہ - بقاء سے محض وجود کا مستمر ہونا مراد ہے اور اوس (بقاء) سے کسی ایسے[1] وصف کا واجب الوجود کی ذات مین قائم ہونا جسکی وجہ سے اوسکا وجود مستمر اور دائمی ہو مراد نہین ہوسکتا ورنہ واجب الوجود کا

---

[1] بعض لوگون کا خیال ہے کہ باقی سے وہ ذات مراد ہے جسمین بقاء کا قائم ہونا فرض کیا جاے اور یہ کہ وہ (بقاء) ایک عرض ہے جو باقی مین قائم اور اوسکی ذات پر زائد ہوتی ہے پس واجب الوجود کے باقی ہونے سے یہ مراد ہے کہ اوسمین صفت بقاء جو اوسکی ذات پر زائد ہے قائم ہے - اور اونکا یہ خیال باطل ہے اسلیے کہ اگر بقاء سے استمرار مراد ہی تو عدم کا وجودی صفت کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا جسکا محال ہونا بہت واضح ہی اسلیے کہ استمرار کے ساتھ جسطرح وجود موصوف ہوتا ہی اسیطرح عدم بھی موصوف ہوتا ہی اسلیے کہ مستمر کا وجود و عدم

ممکن الوجود اور اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔

بہرحال جبکہ ہماری اگلی اور پچھلی تقریرون سے معلوم ہوا کہ آسمان۔ زمین۔ اور دیگر مصنوعات عالم غایت حکمت پر مشتمل ہین تو عقل سلیم ان آثار کے لیے کسی ایسے موثر حکیم کے موجود ہونے کا حکم کرتی ہے جو علم و دانائی اور قدرت و توانائی کے ساتھ موصوف ہو۔ اور ہر طرح کے نقص و عیب سے مبرا ہو اور یہ کہ اوسنے اِن آثار عجیبہ کو اپنے ارادہ اور اختیار سے پیدا کیا ہو۔ اور یہ کہ وہ خود بخود یا کسی ایسی چیز سے یا بدون قصد و ارادہ پیدا نہین ہوگئے۔ پس جو لوگ ایسے ایسے تمام آثار عجیبہ کو ایک بیشعور مادہ اور اوسکے بے حس صورت اور قوت کی طرف منسوب کرتے ہین اور اونکے لیے کسی مدبر حکیم قادر علیم کے موجود ہونے کو ضروری نہین قرار دیتے وہ معمولی عقل و تمیز سے بھی عاری ہین بلکہ اون کے مجنون ہونے مین شبہ نہین ہوسکتا اگرچہ وہ باوجود اپنی اس کُھلی ہوئی نادانی کے اپنے آپ کو عقل و تمیز کا پُتلا قرار دیتے ہین۔ ہم اس مقام پر بطور تنبیہ ایک مثال کو وارد کرتے ہین جسپر نظر کرنے سے ہر ایک معمولی عقل و تمیز کا آدمی بھی ہمارے بیان کی تصدیق کرنے پر اور منکرین صانع عالم کی تحمیق کرنے پر ضرور آمادہ ہوجائیگا فرض کرو کہ تم نے ایک نہایت خوشنما گھڑی دیکھی جسکے پُرزے نہایت باریک اور مضبوط ہین اور وہ صحیح وقت دینے مین ذراسی بھی غلطی نہین کرتی اگر اوسکا کوئی پُرزا بگاڑ دیا جائے تو پھر کوئی کاریگر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دونون کی طرف تقسیم کرنا صحیح ہی اور جو چیز کہ مورد قسمت ہوتی ہی وہ اپنی ہر ایک قسم مین مشترک ہوتی ہے۔ اور اگر بقاء سے کوئی ایسی صفت مراد ہے جو استمرار کے علاوہ ہے اور صفت مذکورہ اور استمرار مین سے ہر ایک کو دوسرے کی طرف حاجت ہے تو دور لازم آئیگا اور اگر حاجت نہین ہی تو ہر ایک کا بغیر دوسرے کے موجود ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بہت ظاہر ہے۔ اور اگر فقط ایک کا محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسری کا علیحدہ ہوکر موجود ہونا لازم آئیگا اور اسکا باطل ہونا بھی محتاج بیان نہین ہی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بقاء کے لیے ایک جوہر کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی اسلیے کہ عرض کا بغیر جوہر کے موجود ہونا محال ہے۔ پس اگر جوہر مذکور یہی جوہر مراد ہوگا جسکا باقی رہنا فرض کیا گیا ہی تو دور لازم آئیگا اسلیے کہ اس صورت مین جوہر کا بقاء کی طرف اور بقاء کا جوہر کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اور یہی دور ہی۔ اور اگر جوہر مذکور سے کوئی دوسرا جوہر مراد ہوگا تو صفت کا غیر موصوف مین قائم ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ غیر معقول ہی۔ اور ان لوگون کا یہ کہنا بھی کہ بقاء کا کسی جوہر کی طرف محتاج ہونا ضروری نہین ہی پس ممکن ہی کہ وہ خود بخود قائم ہو اور کسی محل کی طرف محتاج نہو غیر معقول ہی ورنہ بقاء کا جوہر مجرد ہونا لازم آئیگا حالانکہ بقاء کا عرض ہونا قابل انکار نہین ہی۔ اب اگر بقاء کا جوہر مجرد ہونا بھی فرض کرلیا جای تو بقاء کا ذات قرار دینا اور ذات کا صفت قرار دینا بہ نسبت عکس کی اولی ہوگا اسلیے کہ اس تقدیر پر ذات اوس (بقاء) کی طرف محتاج ہوگی اور وہ (بقاء) ذات سے مستغنی ہوگی۔ اور ظاہر ہی کہ محتاج کا صفت قرار دینا اور مستغنی کا ذات قرار دینا اوسکے عکس سے اولی ہی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس صورت مین ہر ایک ذات کا باقی ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ وہ بقاء کسی خاص ذات کے ساتھ مخصوص نہین ہی

اصلاح نہین کرسکتا اور وہ ایک دفعہ کوک دینے سے ایک ہفتہ تک برابر چلتی رہتی ہے لیکن وقت گذرجانے پر فوراً بند ہوجاتی ہے اور پھر دوبارہ کوک دینے پر ایک ہفتہ تک برابر چلتی رہتی ہے۔ اگر کوئی شخص اوسکو بگاڑ نہ دے تو وہ سالہا سال تک اسی طرح برابر اپنا کام دیتی رہے مگر یہ معلوم نہین ہوا کہ وہ کہان سے آئی اور کب سے ہے اور آیا اوسکو کسی کاریگر نے بنایا ہے یا وہ خود بخود بن گئی ہے۔ اب تمہاری عقل اس مقام پر کیا فیصلہ کرتی ہے۔ اسمین کوئی شبہ نہین ہے کہ فقط مذکورہ بالا گھڑی کے دیکھنے اور اوسکے حالات پر مطلع ہونے سے بعض باتین ایسی معلوم ہونگی جنکے موجود ہونے مین ہرگز شبہ نہوگا اور بعض باتین ایسی معلوم ہونگی جنکے معدوم ہونے مین شبہ نہ ہوگا اور بعض باتین ایسی خیال مین آئینگی جنکے ہونے اور نہ ہونے مین اشتباہ ہوگا۔ پس پہلی قسم کی باتین جنکے موجود ہونیکا یقین ہوگا وہ کئی ہین۔

۱۔ یہ کہ وہ (گھڑی) ممکن وحادث ہے اسلیے کہ حدوث وامکان کے آثار اوسمین بکثرت موجود ہین جیسے اوسکا حرکت وسکون کے ساتھ موصوف ہونا۔ اوسکی رفتار کا کوک کرنے پر موقوف ہونا۔ اوسکے وجود کا پرزون کے وجود پر موقوف ہونا۔ اوسکے باقی رہنے کا کسی بگاڑنے والے کے نہ ہونے پر موقوف ہونا وغیرہ۔

۲۔ یہ کہ اوس کا کوئی صانع اور کاریگر ضرور ہے ورنہ لازم آئیگا کہ کوئی چیز ممکن وحادث ہو اور پھر اوس کے لیے کوئی موثر بھی نہ ہو۔

۳۔ یہ کہ صانع مذکور مین اوس (گھڑی) کے بنانے کی قدرت ضرور تھی اور یہ کہ اوسنے ایسی لطیف گھڑی کو اپنے اختیار سے بنایا ہے ورنہ لازم آئیگا کہ اوسکو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جو اوسکے بنانے سے عاجز تھا اور یہ کہ اوسکے بنانے پر قدرت واختیار نہ رکھتا تھا۔

۴۔ یہ کہ صانع مذکور کو اوسکے بنانے کی ترکیب ضرور معلوم تھی ورنہ لازم آئیگا کہ اوسکو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جسکو اوسکا بنانا معلوم نہ تھا۔

۵۔ یہ کہ صانع مذکور اوس وقت زندہ تھا ورنہ لازم آئیگا کہ اوسکو کسی مردہ نے بنایا ہو۔

۶۔ یہ کہ صانع مذکور حکیم اور خوش تدبیر تھا ورنہ لازم آئیگا کہ اوسکو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جس نے

اوسکے بنانے مین کسی حکمت اور مصلحت اندیشی سے کام نہ لیا ہو- اب اگر کوئی شخص مدعی ہوجائے
کہ اوس گھڑی کے لیے اوصاف مذکورہ کی حاجت نہین ہے اور یہ کہ وہ بغیر ان اوصاف کے موجود
ہوگئی ہی تو ایسے شخص کے مجنون ہونے مین شبہ نہوگا اور ہر ایک عاقل اوسکی تحمیق پر آمادہ ہوجائیگا-
اور دوسری قسم کی باتین جنکے معدوم ہونے کا یقین ہوگا وہ وہی باتین ہین جو مذکورۂ بالا اوصاف
کی ضد ہین جیسے اوس (گھڑی) کا قدیم ہونا اوسمین حدوث کے مذکورۂ بالا اوصاف کا موجود
نہ ہونا یا اوسکے لیے کسی کاریگر کا ضروری نہ ہونا یا اوس (کاریگر) مین علم و قدرت و حکمت کا موجود
نہ ہونا- اب اگر کوئی شخص مدعی ہوجائے کہ اوس (گھڑی) کے موجود ہونیکو ان اوصاف کا موجود
ہونا ضرور نہین ہے تو لازم آئیگا کہ نقیضین کا موجود ہونا جائز ہو- اور ظاہر ہے کہ نقیضین کے
مجتمع ہونیکا تجویز کرنیوالا آدمی ہرگز عاقل کہلانیکا مستحق نہین ہوسکتا-
رہی تیسری قسم کی باتین جنکے ہونے نہ ہونے مین اشتباہ رہیگا وہ بہی بہت ہین جیسے اوس (گھڑی)
کی اصل کیا ہے- آیا وہ سونے کی ہے یا کسی اور دہات کی یا سونے اور کسی دہات سے مرکب ہے
اوسکا کاریگر سفید رنگ تہا یا سیاہ رنگ- وہ یورپ کا رہنے والا تہا یا کسی اور جگہ کا- وہ دراز قد تہا
یا کوتاہ قد- اوسنے اس صنعت کو جاپان مین سیکہا تہا یا کسی اور جگہ وغیرہ وغیرہ- اب اگر کوئی شخص مدعی ہو
کہ ہمکو محض اوس گھڑی کے دیکہنے سے ان اوصاف کے موجود یا معدوم ہونے کا ضرور یقین ہوجاتا ہے
تو اوسکے اس بیان کا غلط ہونا بہی محل شبہ نہ ہوگا- پس جبکہ محض ایک گھڑی کے دیکہنے سے ہمکو اوصاف
مذکورہ پر اطلاع ہوجاتی ہے تو اب ہمکو عالم کے موجودات اوسکے عجائب و غرائب اور بیشمار حکمتون پر
نظر کرنے سے اس امر کا کیونکر یقین نہ ہوگا کہ یہ عالم ممکن و حادث ہے اور امکان و حدوث کے آثار
اوسمین موجود ہین اور یہ کہ وہ خود بخود موجود نہین ہوسکتا بلکہ اوسکے لیے مؤثر حقیقی کا موجود ہونا ضروری
ہی جو عالم- قادر و مختار- زندہ اور حکیم و مدبر ہے اور یہ کہ وہ (مؤثر) جاہل- عاجز و مضطر مردہ اور
ناعاقبت اندیش نہین ہے- اب جبکہ صانع عالم کا موجود ہونا معلوم ہوچکا تو ہمکو اوسکے اون
اوصاف سے تفصیلی بحث کرنا باقی رہا جنکا احوال عالم پر نظر کرنے کے بعد اوس (صانع عالم) سے

متعلق ہونا بطور اجمال معلوم ہو چکا ہے۔ ہمارے بیان سے معلوم ہوا کہ جسطرح مذکورہ بالا گھڑی کے
دیکھنے سے مذکورہ بالا تینون قسمون کے اوصاف پر اطلاع ہوتی ہے اوسی طرح عالم کے موجودہ اشیا پر
نظر کرنے سے بھی جنمین حکمت کے بیشمار اوصاف موجود ہین تینون قسمون کے اوصاف پر اطلاع ہوتی ہے۔
اول وہ اوصاف ہین جو اوس (صانع) کی مقدس ذات کے لیے ثابت ہوتے ہین اور اون (اوصاف)
کی ساتھ اوسکی مقدس ذات موصوف ہوتی ہے۔ اور اس قسم کے اوصاف کو صفات ثبوتیہ کہتے ہین
دوم وہ اوصاف ہین جو اوس (صانع) کی مقدس ذات سے مسلوب ہوتے ہین اور اون (اوصاف)
کی ساتھ اوسکی مقدس ذات موصوف نہین ہوتی اور اس قسم کے اوصاف کو صفات سلبیہ کہتے ہین۔
اور صفات ثبوتیہ کی بھی دو قسمین ہین۔ پہلی قسم وہ اوصاف ہین جنکے ساتھ اوس (صانع) کی مقدس
ذات کا موصوف ہونا ضروری ہے اور اوس (صانع) کا اون (اوصاف) کی اضداد کے ساتھ موصوف
ہونا محال ہے اور اس قسم کے اوصاف کو صفات ذات اور صفات حقیقیہ بھی کہتے ہین۔
دوسری قسم وہ اوصاف ہین جنکے ساتھ یا اونکی اضداد کے ساتھ اوس (صانع) کی مقدس ذات کا
موصوف ہونا ضروری نہین اور اس قسم کے اوصاف کو صفات فعل اور صفات اضافیہ بھی کہتے ہین
اب چونکہ صانع عالم کے اوصاف کا مذکورہ بالا تینون قسمون کے اوصاف (۱) صفات ذات
(۲) صفات فعل (۳) صفات سلبیہ مین منحصر ہونا ثابت ہوا لہذا اونکا تین فصلون مین بیان کرنا مناسب ہوا

پہلی فصل صفات ذات کے بیان مین جنکو صفات حقیقیہ بھی کہتے ہین

اور صفات ذات سے وہ ثبوتی اوصاف مراد ہین جنکا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا ضروری
اور اونکے اضداد کا ثابت ہونا محال ہے۔ اور اونکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتھ موصوف
ہونا کمال ہو اور اونکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہو۔ اور اس مطلب کی اسطرح تقریر ہوسکتی ہے
کہ اگر صفات ذات کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے تو واجب تعالی کا اونکے ساتھ موصوف
ہونا لازم ہوگا لیکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے لہذا واجب تعالی کا اونکے ساتھ
موصوف ہونا لازم ہوگا۔ اور اس مطلب کی اسطرح بھی تقریر کرسکتے ہین کہ واجب تعالی کا صفات

مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے اور جس چیز کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے واجب تعالے کا اوس (چیز) کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہے پس واجب تعالی کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔ اس مقام پر صفات ذات مین سے بعض مشہور صفتون کا تذکرہ مناسب ہے۔ اور وہ کئی ہین۔

پہلی صفت اوس (صانع عالم) کا واحد و یکتا ہونا اور شریک کا باطل ہونا۔

واجب الوجود کا واحد و یکتا ہونا او اوسکی خدائی مین کسی شریک کا موجود نہ ہونا ایسا بدیہی امر ہے جسپر کسی دلیل کے قائم کرنے کی حاجت نہیں ہے مع ذلک اوسپر جملہ انبیاء اور اوصیاء کا اتفاق ہے جو اس مطلب کے لیے قطعی دلیل ہے۔ با تمام حکماء و عقلاء کے نزدیک یہ امر مفروغ از بحث ہے اور کسی حکیم یا عاقل نے اسمین چون و چرا نہین کی لکن از بسکہ بعض نافہم اور بے سمجھ لوگون نے کج بحثی اور حد درجہ کی بے وقوفی سے اس باب مین کچھہ شبہے وارد کیے ہین لہذا اس مطلب مہم کی نفی الجملہ شرح کرنیکی اور اوسپر عقلی دلیل کی قائم کرنیکی ضرورت پیش آئی اس مقام پر بھی اس مطلب کی شرح کیلیے کئی وجہین ذکر ہوتی ہین

پہلی وجہ یہ کہ جو چیز کسی شے ماہیت مین شریک ہوتی ہے وہ دو قسمون سے خالی نہین ہوسکتی پہلی قسم۔ مماثل جس سے وہ چیز مراد ہے جو اوسکی ماہیت نوعیہ اور تمام حقیقت مین شریک ہو جیسے زید و عمرو کہ یہ دونون حیوان ناطق ہین جو انسان کی تمام ماہیت و حقیقت ہے شریک ہین۔ ایسے موجود کے لیے اون عوارض و مشخصات کا موجود فرض کرنا لازم ہے جو اونکو باہم ممتاز کردین ورنہ اون کا مماثل کہنا اور ہر ایک کو دوسرے کا شریک قرار دینا بے معنی ہوگا۔ اس تقدیر پر ہر ایک مماثل کا حقیقت نوعیہ اور عوارض مخصوصہ سے مرکب ہونا ضروری ہوگا۔

دوسری قسم۔ تجانس جس سے وہ چیز مراد ہے جو اوسکی ماہیت جنسیہ اور بعض حقیقت مین شریک ہو جیسے انسان اور شیر جو فقط حیوانیت مین باہم شریک ہین یا انسان اور درخت جو فقط جسم نامی ہونے مین باہم شریک ہین یا انسان اور پتھر جو فقط جسم ہونے مین باہم شریک ہین ایسے موجود کے لیے ایسے امور کا موجود فرض کرنا لازم ہے جو اونکو جنس سے ممتاز کردین جنکو اصطلاح مین فصل کہتے ہین اس تقدیر پر

ہر ایک مجانس کا ماہیت جنسیہ اور فصل سے مرکب ہونا ضروری ہوگا لیکن واجب تعالےٰ کے لیے ان دونوں قسموں مین سے کسی ایک کا شریک فرض کرنا باطل ہے پس اوسکے لیے مماثل کا فرض کرنا اسلیے باطل ہے کہ اگر اوسکے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا تمام حقیقت مین مشترک ہونا لازم آئیگا اور اون دونوں مین سے ہر ایک کو اپنے وجود مین عوارض مشخصات کی حاجت ہوگی جو اوسکو دوسرے شریک سے ممتاز کردین اور جو چیز کہ اپنے وجود مین کسی دوسری چیز کی طرف محتاج ہو وہ ممکن ہے پس اگر واجب الوجود کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر عوارض مخصوصہ سے قطع نظر کرکے اون دونوں کی ماہیت کا ایک ہونا فرض کیا جائیگا تو وجود شریک کا باطل ہونا ثابت ہوگا جو خلاف مفروض ہے اور مع ذلک مثبت مطلوب ہے اور اگر اون دونوں کی ماہیت کا متعدد ہونا فرض کیا جائے گا تو حقیقت نوعیہ کا ماہیت جنسیہ ہونا لازم آئیگا۔ اور اوسکے لیے مجانس کا فرض کرنا اسلیے باطل ہے کہ اگر اوسکے لیے کوئی مجانس فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا بعض حقیقت مین مشترک ہونا لازم آئیگا اور اون دونوں مین سے ہر ایک کو اپنے وجود مین فصل کی حاجت ہوگی اسلیے کہ اون دونوں کا بعض حقیقت مین مشترک ہونا جنس مین مشترک ہونے کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ بعض مشترک کی دو ہی قسمین ہین ایک جنس دوم فصل بعید اور چونکہ فصل کے لیے جنس کا ہونا لازم ہے اسلیے اون دونوں کا فصل بعید مین مشترک ہونا بھی جنس مین مشترک ہونے کو مستلزم ہوگا۔ پس بہر حال جبکہ دو چیزون کا بعض حقیقت مین مشترک ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ دونوں جنس مین ضرور شریک ہونگے اور اون دونوں مین سے ہر ایک دوسری کا مجانس کہلائیگا پس اگر واجب الوجود کے لیے کوئی مجانس فرض کیا جائیگا تو اوسکا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب الوجود کا مرکب ہونا محال ہے جیسا کہ سابق کی تقریرون سے معلوم ہوچکا ہے اور اگر واجب الوجود کے لیے کسی مجانس کا موجود ہونا فرض بھی کر لیا جائے تو اس صورت مین ہر ایک کا واحد نوعی ہونا لازم آئیگا اور واحد شخصی ہونے کے لیے دیگر عوارض کی حاجت ہوگی جسکا باطل ہونا ابھی معلوم ہوچکا ہے۔

تنبیہ جس طرح کہ واجب الوجود کے لیے ماہیت مین کوئی شریک نہین ہوسکتا اسی طرح وجوبِ وجود
مین بہی اوسکا کوئی شریک نہین ہوسکتا اسلیے کہ وجوبِ وجود کا عینِ حقیقت ہونا ثابت ہوچکا ہی
پس اگر دو واجبون کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حقیقتِ وجود اون دونون مین مشترک ہوگی اور
جو حقیقت کہ دو چیزون مین مشترک ہوتی ہے وہ حقیقتِ نوعیہ اور حقیقتِ جنسیہ مین منحصر ہے اور بہر تقدیر
اگر واجب الوجود کے لیے کوئی شریک فرض کیا جائیگا تو اوسکا مرکب ہونا لازم آئیگا پس جبکہ حقیقت
وجوب کا حقیقتِ نوعیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اون دونون کا حقیقتِ نوعیہ اور عوارضِ مشخصہ سے
مرکب ہونا لازم آئیگا - اور جبکہ حقیقتِ وجوب کا حقیقتِ جنسیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اون دونونکا
حقیقتِ جنسیہ اور فصول سے مرکب ہونا لازم آئیگا -

ابنِ کمونہ کا شبہ کہ اس مقام پر ابنِ کمونہ سے جنکو بعض لوگون نے افتخار الشیاطین کا لقب دیا ہے
یہ شبہ منقول ہوا ہے کہ اگر ایسے دو واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائے جنمین سے ہر ایک کی ذات
اور ہویتِ بسیط اور کنہ حقیقت مجہول ہو اور ہر ایک کا تشخص اور تعین عینِ ذات ہو اور وجوبِ
وجود کا مفہوم اون دونون کی حقیقت سے خارج اور بطورِ عرضِ عام اون دونون پر صادق آئے
اور وجوبِ وجود کے لیے ہر ایک کی ذات منشاء انتزاع قرار پائے تو اون کا مرکب ہونا لازم
نہ آئیگا اور واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا بےعیب ہوگا -

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی دو چیزون کا جو باہم کسی قسم کے مناسبت اور جہتِ جامعہ
اور کسی وصف مین مشارکت نہ رکھتی ہون ایک ہی مفہوم کے لیے منشاء انتزاع واقع ہونا معقول
نہین ہے مثلاً اگر انسان اور پتھر دونون کا مفہوم صفتِ کتابت کے لیے منشاء انتزاع ہونا فرض
کیا جائے تو اس مطلب کے لغو محض ہونے مین شبہ نہ ہوگا اسوجہ سے کہ انسان اور پتھر مین کوئی
ایسا وصف مشترک نہین ہے جسکی وجہ سے اون دونون کا مفہوم مذکور (صفتِ کتابت) کے لیے
منشاء انتزاع ہونا صحیح ہو اور اگر انسان اور پتھر کا مفہوم طول و عرض کے لیے منشاء انتزاع ہونا فرض
کیا جائے تو اوسکے معقول ہونے مین شبہ نہ ہوگا اسلیے کہ مفہوم طول و عرض کا منشاء انتزاع اون

دونون مین موجود ہے جس سے جسمیت یا امتداد کا اون دونون مین مشترک ہونا مراد ہے - پس
دو چیزون کا کسی ایک ہی مفہوم کے لیے منشاء انتزاع قرار دینا اوسی وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ دونون
کسی جہت جامعہ اور وصف مشترک پر مشتمل ہون - اس تقدیر پر دونون واجب الوجود کا کسی ایسی جہت جامعہ
اور وصف مشترک پر مشتمل ہونا لازم ہوگا جو مفہوم واجب الوجود کے لیے منشاء انتزاع قرار پاے پس اون
دونون کے تشخص و تعین کا مختلف ہونا ضروری ہوگا جسکی وجہ سے اون دونون کا متعدد ہونا معقول ہے
اسلیے کہ اگر اون دونون کے تشخص کا متحد ہونا فرض کیا جاے گا تو اونکا متعدد فرض کرنا معقول نہوگا
اب اگر وجوب وجود اور تشخص کی جہت کا متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود کا واحد ہونا ثابت
اور اوسکا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور اگر وجوب وجود اور تشخص کی جہت کا مختلف ہونا فرض کیا جائیگا
تو ہر ایک کا ممکن ہونا اور وجوب وجود اور تشخص سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور اون دونون کی حقیقت کا
بسیط فرض کرنا باطل ہوگا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر مفہوم وجوب وجود کا عرض عام ہونا فرض کیا جائیگا
تو اوسکے لیے ہر ایک کا منشاء انتزاع اور معروض حقیقی فرض کرنا بے معنی ہوگا اسلیے کہ امر عام کا معروض
حقیقی اور منشاء انتزاع بھی امر عام ہوتا ہے اور جو مفہوم کہ ہر ایک سے منتزع ہوتا ہے وہ خاصہ ہے
جو مختلف ماہیتون مین مشترک نہین ہوسکتا - اس تقدیر پر اون دونون مین کسی ایسے امر عام کا موجود
ہونا ضروری ہوگا جو اس امر عام کے لیے منشاء انتزاع اور معروض حقیقی قرار پاے اور جس امر عام پر کہ
اون دونون کا مشتمل ہونا فرض کیا جائیگا وہی جنس اور ما بہ الاشتراک ہوگا - پس اگر واجب الوجود کا متعدد
ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک واجب کا ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا -
اور اگر ہر ایک کی ہویت کا ذہن مین حاصل ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا وجود - وجوب - قدرت -
علم اور حیات وغیرہ کے لیے عین ہونا لازم ہوگا جیسا کہ عینیت صفات کے مسئلہ مین ثابت ہوچکا ہے
پس وجود اور باقی صفات کا اون دونون مین مشترک ہونا لازم آئیگا - اب اگر تعین یا کسی دوسری چیز کا
ممیز ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو اونکا تعدد فرض کرنا بے معنی ہوگا اور اگر تعین یا کسی دوسری چیز کا ممیز ہونا
فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا -

اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر وجود اور باقی صفات کا ہر ایک ہویت کے مغائر ہونا فرض کیا جائیگا
تو اونکا اوس (ہویت) پر زائد ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر اونکا معلول ذات ہونا فرض کیا جائیگا
تو ذات کا مرتبہ علیت مین وجود وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا ورنہ معدوم کا علت ہونا
لازم آئیگا۔ اس صورت مین اوسکا دو وجودون کے ساتھ موجود ہونا لازم ہوگا جسکا باطل ہونا ظاہر ہے
اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر وجود سابق کا عین وجود لاحق ہونا تسلیم کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور
اگر مغائر ہونا تسلیم کیا جائے گا تو اوسمین بھی یہی کلام جاری ہوگا اور تسلسل لازم آئے گا۔
اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ شبہ مذکورہ مین دونون واجب الوجود کی ماہیت کا مغائر وجود ہونا مفروض ہی
پس ہر ایک واجب کا اپنے مرتبہ ذات مین معدوم ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ اس تقدیر پر وجود کے لیے
ہر ایک کی ماہیت کا علت اور منشاء انتزاع ہونا اور وجود کا معلول اور ماہیت سے منتزع ہونا ضروری
ہوگا۔ پس چونکہ معلول کا مرتبہ علت سے متاخر ہونا لازم ہے لہذا ماہیت کا مرتبہ ذات مین معدوم ہونا
بدیہی ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز اپنے مرتبہ ذات مین معدوم ہوگی وہ واجب الوجود نہین ہوسکتی
پس ہر ایک کی ماہیت اور ذات کا محض وجود اور تعین فرض کرنا واجب ہوگا اور جبکہ وجود و تعین کا
عین ماہیت واجب ہونا واجب ہوا تو اونسے دو دو واجب کا فرض کرنا جو کنہ ذات مین مبائن ہون
درست نہ ہوگا اسلیے کہ اس صورت مین ہر ایک واجب کی ماہیت عین وجود و تعین ہوگی اور تعدد کا
فرض کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ ذات واجب الوجود کا عین وجود ہونا ضروری ہے
ورنہ اوسکے وجود کا کسی علت کی طرف مستند ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر ذات واجب الوجود کا وجود
کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات کا مرتبہ علیت مین مقدم اور معدوم ہونا لازم آئیگا جسکا
باطل ہونا واضح ہے۔ اور اگر غیر ذات واجب الوجود کا وجود کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا
اپنے وجود مین محتاج ہونا لازم آئے گا اور جبکہ ذات واجب الوجود کا عین وجود ہونا ضروری ہوا
تو متعدد کا فرض کرنا باطل ہوگا اس لیے کہ تعدد کے لیے وجود و تعین کا مختلف ہونا ضروری ہے
جس کا اس مقام پر مفقود ہونا مفروض ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ شبہ مذکورہ کی اس بنیاد کی

بنا قائم ہوتی ہے کہ وجود واجب اوسکی ذات پر زائد ہے جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا اور ثابت ہوا کہ وجودِ واجب عینِ ذات ہے اور وجود اوسپر زائد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو مفہوم واجب الوجود کا ہر ایک فرد پر صادق آنا ضروری ہوگا۔ پس اگر یہ صدق متواطی (مساوی) ہوگا تو واجب الوجود کا ایک ہی فرد مین منحصر ہونا لازم ہوگا اسلیے کہ اگر افراد کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک فرد کے لیے تعین کا حاصل ہونا جو اوسکو باقی فردون سے ممتاز کردے لازم ہوگا۔ اب اگر ہر ایک تعین کا وجوبِ وجود کی طرف مستند ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اسلیے کہ وجوبِ وجود کو ہر ایک تعین سے یکسان نسبت ہوگی۔ لہذا اوسکا مختلف فرض کرنا درست نہ ہوگا اور اگر ہر ایک تعین کا کسی امر خارج کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آئیگا جو شانِ امکان ہے اور اگر یہ صدق مشکک (مختلف) ہوگا تو وجوبِ وجود مین اونکا مختلف ہونا لازم آئیگا۔ پس جس فرد کا وجوبِ وجود مین ناقص ہونا فرض کیا جائیگا وہ ممکن ہوگی اور واجب الوجود کا محض ایک ہی فرد مین منحصر ہونا متعین ہوگا جو ہر ایک جہت سے کامل اور شائبہ نقص سے مبرا ہوگی۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا خیر محض اور ہر ایک جہت سے کامل ہونا اور ہر ایک شائبہ نقص وعیب سے مبرا ومنزہ ہونا ضروری ہے ورنہ اوسکا اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جو شانِ ممکن ہے۔ اب اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب کے خیر محض اور ہر ایک نقص وعیب سے بری ہونا لازم آئیگا اور کوئی خوبی اور کمال ایسا نہ ہوگا جو ایک واجب مین ہو اور دوسرے مین نہ ہو ورنہ اوسکا واجب فرض کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس صورت مین واجب الوجود کا متحد ہونا اور ایک ہی فرد مین منحصر ہونا ثابت اور تعدد کا فرض کرنا باطل ہوگا اسلیے کہ متعدد ہونے کی صورت مین لازم آئیگا کہ ہر ایک واجب الوجود مین ایسا کمال موجود ہو جو دوسرے مین موجود نہ ہو جو بمنزلہ تشخص ہو اور اوسکی وجہ سے اون مین باہم امتیاز حاصل ہو اور اس تقدیر پر ہر ایک واجب کا اوس مخصوص کمال سے عاری ہونا لازم آئیگا جو دوسرے واجب کے ساتھ مخصوص ہے اور اوسکے ممتاز ہونے کا

سبب قرار پاتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت مین ہر ایک واجب الوجود کا ناقص اور ممکن ہونا لازم آئیگا
جو خلاف مفروض ہے۔ اب اگر اونمین سے فقط ایک کا خیر محض اور کامل ہونا اور باقی کا ناقص ہونا فرض
کیا جائیگا تو فقط کامل ہی کا واجب ہونا اور باقی کا ممکن ہونا متعین ہوگا اور توحید ثابت ہوگی اور
واجب کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا۔

چوتھی وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ ممکنات کو ہر ایک واجب سے
اور ہر ایک واجب کو ہر ایک ممکن سے وہی نسبت ہوگی جو دوسرے واجب کو اوس ممکن سے
فرض کیجائیگی اسلیے کہ ہر ایک واجب کا ہر جہت سے کامل اور باہم مساوی ہونا اور ہر ایک ممکن کا قبول
فیض مین یکسان ہونا مفروض ہے۔ اس صورت مین اگر ہر ایک ممکن کا ہر ایک واجب الوجود سے
صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا علت ناقصہ ہونا اور جملہ ممکنات کے لیے
کافی نہ ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بہت اوضح ہے اسلیے کہ ہر ایک علت کا وجوب ذاتی کے ساتھ
موصوف ہونا مفروض ہے جو افاضہ و افادہ مین کافی ہے اور اسی طرح ہر ایک معلول کا وصف امکان
کے ساتھ موصوف ہونا مفروض ہے جو استفاضہ و استفادہ مین کافی ہے اور جبکہ طرفین سے شرائط افاضہ
و استفاضہ کا موجود ہونا فرض کیا گیا تو ہر ایک ممکن کا ہر ایک واجب سے صادر ہونا اور ہر ایک واجب کا
اوسکے لیے علت تامہ ہونا لازم ہوگا لیکن ہر ایک واجب کا علت تامہ ہونا باطل ہے ورنہ معلول
واحد کا متعدد مستقل علتون سے صادر ہونا اور واحد شخصی پر دو علتون کا وارد ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا
معلوم ہے اب اگر جملہ ممکنات کے لیے ایک ہی واجب الوجود کا علت ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح
بلا مرجح لازم آئیگی۔ اسی طرح اگر بعض ممکنات کا ایک واجب الوجود سے اور بعض آخر کا دوسرے واجب الوجود سے
صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو تخصیص بلا مخصص لازم آئیگی اسلیے کہ ہر ایک واجب کا جو کہ شرائط علیت
و افاضہ کے ساتھ موصوف اور باہم مساوی ہونا مفروض ہے پس اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا
تو باب فیض کا مسدود ہونا لازم آئے گا۔ اور اس تقریر سے حقیقی معنے اس آیہ شریفہ کے معلوم ہوے کہ
لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یعنی اگر آسمان و زمین مین کئی معبود ہوتے تو وہ دونون فاسد ہو جاتے۔

اور اگر کسی ممکن کے صادر ہونے مین ہر ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ممکن ہونا لازم آئیگا اور اگر بعض کا بعض آخر کی طرف محتاج ہونا اور بعض کا مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو محتاج کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ بہرحال اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو مذکورۂ بالا خرابیان لازم آئینگی۔ لہذا اوسکا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور توحید ثابت ہوگی۔

پانچوین وجہ } یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون (متعدد واجبون) کی کسی خاص عدد کا مقرر کرنا ضروری ہوگا اسلیے کہ غیر متناہی کا بالفعل موجود ہونا محال ہے لیکن کسی خاص عدد کے مقرر کرنے مین ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اسلیے کہ عدد کے ہر ایک مرتبہ کو واجب الوجود کے ساتھ یکسان نسبت ہے اب اگر کسی خاص عدد کے مقرر ہونے مین کسی خارجی چیز اور غیر ذات کا دخیل اور مرجح ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس (غیر) مین کلام کیا جائیگا پس اگر اوسکا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا غیر ہونا باطل ہوگا جو خلاف مفروض ہے اور اگر اوسکا ممکن ہونا فرض کیا جائے گا تو اوسکی علت مین کلام کیا جائے گا اور بہرحال خلاف مفروض یا تسلسل لازم آئے گا۔

اور اس سب کے علاوہ یہ ہے۔ کہ واجب الوجود کا اوسکی طرف محتاج ہونا بھی لازم آئیگا اور چونکہ واجب الوجود کے متعدد فرض کرنے مین ایسے ایسے بے معنی اور فضول باتون کا سامنا ہوتا ہی۔ لہذا اوس (واجب الوجود) کا متعدد فرض کرنا ہی مہمل اور لاطائل ہوگا اور توحید بہرحال ثابت ہوگی۔

چھٹی وجہ } یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو تین صورتون سے کسی ایک کا فرض کرنا واجب ہوگا

ا- ہر ایک واجب الوجود کا قوی اور تدبیر عالم اور افاضۂ وجود مین مستقل ہونا اس صورت مین اگر جملہ ممکنات کا ہر ایک کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو معلول واحد شخصی پر متعدد مستقل علتون کا وارد ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر بعض ممکنات کا ایک کی طرف اور بعض آخر کا دوسرے کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اگر کسی خارجی چیز کا مرجح ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ممکن اور اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا پس اگر ہر ایک واجب الوجود کا قوی اور مستقل ہونا

فرض کیا جائیگا تو وجوہ مذکورہ کی وجہ سے عالم کا برہم اور فاسد ہونا اور باب افاضہ و استفاضہ کا مسدود ہونا لازم آئیگا اور آیۂ شریفہ لو کان الخ کا حقیقی مفاد ظاہر ہوگا جیسا کہ چوتھی وجہ میں مذکور ہو چکا ہے اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر صورت مفروضہ مین ہر ایک کا دوسرے کے دفع اور مغلوب کرنے پر قادر ہونا فرض کیا جائیگا تو تناقض اور ہر ایک کا غالب و مغلوب ہونا لازم آئیگا اور اگر ہر ایک کا دوسرے کے مغلوب کرنیسے عاجز ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک کا ممکن و محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اونمین سے ایک کا قادر اور دوسری کا عاجز ہونا فرض کیا جائیگا تو عاجز کا واجب الوجود فرض کرنا صحیح ہوگا اور فقط ایک کا واجب الوجود ہونا ثابت ہوگا

۲۔ ہر ایک واجب الوجود کا ضعیف اور غیر مستقل ہونا۔ اس صورت مین ہر ایک کا ممکن و محتاج اور خلاف مفروض ہونا لازم آئے گا جسکی وجہ واضح ہے۔

۳۔ اونمین سے ایک کا قوی و مستقل اور باقی کا ضعیف اور غیر مستقل ہونا۔ اس صورت مین فقط قوی و مستقل کا واجب الوجود ہونا اور دوسرے کا ممکن و محتاج اور خلاف مفروض ہونا معین ہوگا۔ بہرحال واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا عالم کے فاسد و برہم ہونے یا ترجیح بلا مرجح کے لازم آنے یا واجب الوجود کے ممکن و محتاج ہونے وغیرہ کو مستلزم ہے لہذا واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور توحید ثابت ہوگی

فائدہ۔ ازبسکہ اس مقام پر حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے ایک زندیق کے جواب مین جبکہ اسنے حضرت سے توحید واجب الوجود کا سوال کیا تھا ایسا جامع و حاوی کلام منقول ہوا ہے جو جملہ مطالب مذکورہ پر مشتمل ہے۔ لہذا اوسکا تیمناً اور تبرکاً وارد کرنا مناسب ہے حضرت علیہ السلام ارشاد فرماتے ہین۔

لا یخلو قولک انھما اثنان من ان یکونا قویین او ضعیفین او یکون احدھما قویاً والاٰخر ضعیفاً فان کان قویین فلم لا یدفع کل واحد منھما صاحبہ و یتفرد بالتدبیر وان زعمت ان احدھما قوی والاٰخر ضعیف ثبت انہ واحد للعجز

تمہارا یہ قول کہ خدا دو ہین اس امر سے خالی نہیں ہے کہ وہ دونون قوی ہونگے یا دونون ضعیف ہونگے یا ایک قوی ہوگا اور دوسرا ضعیف۔ پس اگر وہ دونون قوی ہونگے تو کیا وجہ ہے کہ اونمین سے ہر ایک دوسرے کو دفع نہیں کر دیتا اور تدبیر مین منفرد نہیں ہو جاتا اور اگر تمکو یہ گمان ہو کہ اون مین سے ایک قوی ہو اور دوسرا ضعیف تو ثابت ہوگا کہ خدا ایک ہی ہے اسلیئے کہ دوسرے مین عجز کا موجود ہونا

الظاهر في الثاني - فان قلت انهما اثنان	ظاہر ہے - پس اگر تم اونکو دو کہتے ہو تو اس امر سے خالی نہیں ہے
لايخلوان يكونا متفقين من كل جهة	کہ وہ دونون ہر ایک جہت سے متفق ہونگے یا جدا ہونگے -
او مفترقين فلما رأينا الخلق منتظما	پس جبکہ ہم نے مخلوق کو منتظم اور فلک کو جاری اور تدبیر کو واحد
والفلك جاريا والتدبير واحدا والليل	اور شب و روز اور آفتاب و ماہتاب کو ایک طریقہ پر رفتار کرتے پایا
والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر	تو صحت امر و تدبیر اور امور کی مناسبت نے اس امر پر دلالت کی
والتدبير وايتلاف الامر على ان المدبر	کہ مدبر عالم ایک ہی - بعد ازان اگر تم دو خدا کے موجود ہونیکا
واحد ثم يلزمك ان ادعيت اثنين	دعوے کروگے تو تمپر لازم ہوگا کہ ایک جداگانہ چیز کے جو سبب امتیاز
فرجة بينهما حتى يكونا اثنين	ہو موجود ہونیکا بھی اقرار کرو تا اینکہ خدا دو ہون اور یہ جداگانہ
فصارت الفرجة ثالثة بينهما قديما	چیز اون دونون مین ہمیشہ سے اونکے ساتھ تیسری چیز قرار پاے
معهما فيلزمك ثلثة -	پس تمپر تین چیزون کی موجود ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا -

اس کلام معجز نظام کی توضیح و شرح مین بعض علماء اعلام نے جو کچھہ بیان فرمایا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے
کہ اگر دو مبدء واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جایگا تو وہ دونون واجب الوجود بالذات ہونگے
ورنہ اونسے وجود و ہستی کا افاضہ ممتنع ہوگا اسلیے کہ وجود مین خدا کے سوا کوئی اور چیز موثر نہین ہے -
پس یا تو وہ دونون قدیم اور واجب الوجود اور قوی ہونگے اور تدبیر ملک و مملکت مین استقلال رکھتے ہونگے
تا اینکہ جملہ ممکنات کو اون دونون سے یکسان نسبت ہوگی یا وہ دونون ضعیف اور ایجاد عالم مین غیر مستقل
ہونگے یا اونمین سے ایک قوی اور دوسرا ضعیف ہوگا لیکن یہ تینون قسمین باطل ہین -
پس پہلی قسم اسلیے باطل ہے کہ اگر اون دونون کا قوی ہونا فرض کیا جایگا تو جملہ ممکنات کو اون دونون سے
یکسان نسبت ہوگی اور کسی ایک کو بعض ممکنات کے ساتھ خصوصیت نہ ہوگی بلکہ ہر ایک کا ارادہ ایجاد مین
مستقل ہونا ضروری ہوگا اور ایجاد ممکنات مین ہر ایک واجب کا دوسرے کے لیے مانع ہونا لازم آئیگا
کیونکہ ایجاد مین اون دونون کا مجتمع ہونا ممکن نہ ہوگا کیونکہ معلول واحد شخصی پر دو مستقل علتون کا وارد ہونا محال ہے
اور اس صورت مین کسی ممکن کا موجود ہونا ممتنع ہو جایگا اور آیہ شریفہ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا مین اسی

مطلب کی طرف اشارہ ہے اور فساد سے فنا بالکلیہ مراد ہے لیکن ممکنات کا موجود نہ ہونا خلاف واقع ہے
پس ان دونون مین سے کوئی واجب دوسرے کو دفع نہ کریگا اور دونون واجب الوجود قوی مطلق نہ ہونگے
حالانکہ اون دونون کا قوی نہ ہونا خلاف مفروض ہے۔ اور حضرتؑ نے جو ارشاد فرمایا ہے فان کان
قویین فلما لا یدفع کل واحد منہما صاحبہ و یتفرد بالتدبیر۔ اوسکے معنی یہی ہین۔

اور دوسری قسم اسلیے باطل ہے کہ اگر اون دونون کا ضعیف ہونا فرض کیا جائیگا تو اون مین سے
کوئی بھی واجب الوجود نہ ہوگا۔ اور اگر فرض کیا جاے کہ وہ دونون کل عالم کی ایجاد کی قوت رکھتے ہین
لیکن وہ کل عالم کی ایجاد مین مستقل ہونیکا ارادہ نہین کرتے بلکہ فقط بعض ممکنات کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہین
تب بھی وہ واجب الوجود بالذات نہ ہونگے اسلیے کہ جملہ ممکنات کو اون دونون سے یکسان نسبت ہے
پس اگر بعض ممکنات کی ایجاد کا ارادہ فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔

اور تیسری قسم اسلیے باطل ہے کہ ضعیف کا واجب الوجود فرض کرنا درست نہین ہے اسلیے کہ اوسکا
دوسرے واجب الوجود کے مقابلہ مین عاجز ہونا مفروض ہے اور عاجز ہونا اوسکے ممکن و محتاج ہونیکی
دلیل ہے۔ اور حضرتؑ نے جو ارشاد فرمایا ہے وان زعمت ان احدہما قوی والآخر ضعیف ثبت انہ
واحد للعجز الظاہر فی الثانی۔ اوسمین اسی مطلب کی طرف اشارہ ہے اور اگر اونکے قوی یا ضعیف
ہونے سے قطع نظر کیجاے اور دو واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دو حال سے خالی نہوگا
یا ہر جہت سے وہ دونون متفق ہونگے یا مختلف ہونگے پس اگر اونکا ہر جہت سے متفق ہونا فرض کیا جائیگا
تو اون دونون مین امتیاز نہ ہوگا اسلیے کہ دو چیزون مین امتیاز اوسوقت ہوتا ہے جبکہ ہر ایک کی لیے جداگانہ
تعین فرض کیاجاے لہذا اس صورت مین توحید ثابت ہوگی اور اونکا متعدد فرض کرنا بیمعنی ہوگا
اور اگر اونکا ہر جہت سے مختلف ہونا فرض کیا جائیگا تو اس فرض کے باطل ہونے مین شبہ نہ ہوگا۔
اسلیے کہ مخلوقات کا منتظم اور باہم مرتبط ہونا اور عالم علوی و سفلی اور موجودات عقلی و جسمانی مین پیوستگی اور
کمال مناسبت کا موجود ہونا اور کائنات مین تدبیر و تصرف کا صحیح و درست ہونا اس امر پر دلالت کرتا ہے
کہ ان سب چیزون کا مدبر واحد و یکتا ہے۔ اور اگر دو واجب الوجود کا موجود ہونا بھی فرض کیا جاے

تو صحت تدبیر اور درستی نظم سے اسقدر ضرور ثابت ہوگا کہ اون دونون مین ایک معنی حتماً مشترک ہین اگرچہ
دوسری جہت سے وہ دونون مختلف ہون اور اس صورت مین وہ دونون ہر جہت سے مختلف ہونگے
اور ہر ایک کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔ اور حضرت ؑ نے جو ارشاد فرمایا ہے
فان قلت انهما اثنان لا يخلو ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا
والتدبير واحدا والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد
اوسمین اس مطلب کی طرف اشارہ ہے۔ اور حضرت ؑ کے کلام کا محصل یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ
واجب الوجود دو ہین تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یا وہ دونون ہر جہت سے متفق ہونگے یا ہر جہت سے
مختلف ہونگے پس جبکہ ہم نے مخلوق کو منتظم اور فلک کو متحرک دیکھا اور شب و روز اور آفتاب و ماہتاب کو
اپنے اپنے امور مین ایسی حکمت و استحکام کے ساتھ مصروف پایا جسپر ہزارون منفعتین مترتب ہوتی ہین تو اسی
مناسبت سے عقل نے فقط ایک مدبر حکیم کے موجود ہونے پر حکم کیا اور بالجملہ اگر دو واجب الوجود کا موجود
ہونا فرض کیا جائیگا تو یا عالم مین نظم و مناسبت باقی نہ رہیگی یا دونون کی حقیقت و ذات کا مرکب ہونا
لازم آئیگا اسلیے کہ اگر وہ ہر جہت سے مغایر اور مخالف ہونگے تو انتظام عالم باقی نہ رہیگا اور اگر وہ بعض
جہات مین مشترک اور بعض جہات مین مخالف ہونگے تو اون دونو کا مرکب ہونا لازم آئیگا لکن حضرت ؑ نے
اس دلیل مین لزوم ترکیب کی طرف اشارہ نہین فرمایا بلکہ اوسکو مابعد کی دلیل مین بیان فرمایا ہے
اور وہ یہ ہے۔ ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثة بينهما قديما
معهما فيلزمك ثلثة۔ اور اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تم دو خدا کے موجود ہونیکا دعوے کروگے تو اون
دونون مین ایک جدائی اور امتیاز کا فرض کرنا بھی تمپر لازم ہوگا اور اوس امتیاز کا کسی امر ممکن کی وجہ سے
فرض کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ ممکن اپنے وجود مین کسی خالق کا محتاج ہوگا پس ضرور ہوا کہ وہ امتیاز کسی امر قدیم
کی وجہ سے حاصل ہوا اور کسی دوسرے موجود کی وجہ سے موجود نہ ہوا ہو پس دو واجب الوجود کے فرض کرنے سے
چار واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور حضرت ؑ نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ دو واجب الوجود کے
فرض کرنے سے تین واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اوسکی وجہ یہ ہے کہ حضرت ؑ نے اقل امر پر اقتصار فرمایا ہے

باین معنی کہ لااقل اون دونون مین سے ایک کا کسی ممیز وجودی پر مشتمل ہونا ضروری ہوگا اگرچہ دوسرے کا
اوس (ممیز وجودی) پر مشتمل ہونا فرض نہ کیا جاے اور حصول تمیز کے لیے اسی قدر کافی فرض کیا جاے
کہ ایک کسی ممیز وجودی پر مشتمل ہو اور اس صورت مین دو واجب الوجود کے فرض کرنے سے تین کا موجود
فرض کرنا بہر حال ضروری ہوگا۔ اور جبکہ تین واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو لااقل پانچ
واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ تین کا موجود ہونا مفروض ہوچکا ہے اور چونکہ اون تینون مین بھی
کسی ممیز کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی لہذا اگر ایک واجب الوجود مین ممیز عدمی اور باقی دونون مین ممیز
وجودی فرض کیا جای تو پانچ واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اور اسیطرح اس سلسلہ کا غیر متناہی ہونا لازم
آئیگا اور چونکہ غیر متناہی کا وجود محال ہے لہذا واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا محال ہوگا اور توحید ثابت ہوگی
ساتوین وجہ } یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیا علیہم السلام کا دروغگو اور
کاذب ہونا یا تعدد واجب الوجود کا باطل ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ انبیاء علیہم السلام نے واجب الوجود کے
واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے۔ اب اگر اونکا اس خبر مین صادق ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد وجب کا
باطل ہونا لازم آئیگا اور اگر تعدد واجب الوجود کا ثابت ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیا ع‍ کا دروغگو اور کاذب
ہونا لازم آئیگا لکن انبیا کا صادق اللہجہ ہونا معجزہ وغیرہ سے ثابت ہوچکا ہے لہذا واجب کا متعدد فرض
کرنا باطل ہوگا۔ اور اس مطلب کی دوسری عبارت مین یہ تقریر ہوسکتی ہے کہ اگر دو شخصون یا زائد کا واجب الوجود
ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک پر ہدایت خلق کے لیے انبیاء کا مبعوث کرنا واجب ہوگا اسلیے کہ ہر ایک کا
کمال حکمت کے ساتہ موصوف ہونا اور جملہ ممکنات کا بہ نسبت اونکے مساوی ہونا مفروض ہے۔ اب
اگر انبیاء مقرر شدہ کا ہر ایک واجب کی طرف سے مبعوث ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء کا دروغگو ہونا
لازم آئیگا اسلیے کہ اونہون نے فقط ایک ہی واجب کی طرف سے اپنا مبعوث ہونا بیان کیا ہے اور
اگر انبیاء مقرر شدہ کا فقط ایک ہی واجب کی طرف سے مبعوث ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسرے واجب الوجود
کا فعل واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا لکن واجب الوجود کا فعل واجب کو ترک کرنا محال ہے لہذا واجب کا
متعدد فرض کرنا بھی محال ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا کا واحد و یکتا ہونا بیان کیا ہے

اور اپنے صادق اللہجہ ہونے پر معجزہ کو ظاہر فرمایا ہے اب اگر دو شخصون کا واجب الوجود ہونا صحیح ہوتا تو ہر ایک انبیاء کو خلاف بیانی سے روکنا اور زجر و توبیخ کرنا اور اونکے لیے معجزہ کا ظاہر نہ کرنا لازم ہوتا اسلیے کہ دروغگو اور کاذب کی تصدیق کا قبیح ہونا اور اوس سے حکیم مطلق کا منزہ ہونا معلوم ہے لکن جبکہ ایسا نہین ہوا تو دو شخصون کا واجب الوجود ہونا باطل اور فقط ایک خدا کا وجود ثابت ہوا۔

ازبسکہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام نے ان مطالب کی طرف اپنے ایک مختصر کلام مین اشارہ فرمایا ہے لہذا اس مقام پر اوسکا تیمناً اور تبرکاً نقل کرنا مناسب ہے چنانچہ حضرت نے جناب امام حسن علیہ السلام سے ارشاد فرمایا ہے

یا بُنَیَّ انہ لو کان لربك شریك لاتتك رسلہ ولرأیت اثار ملکہ وسلطانہ ولعرفت افعالہ وصفاتہ ولکنہ الہ واحد کما وصف نفسہ	اے فرزند اگر تمہارے پروردگار کے لیے کوئی شریک ہوتا تو اوسکے رسول بھی تمہارے پاس آتے اور اوسکے ملک و سلطنت کے آثار کو بھی تم مشاہدہ کرتے اور اوسکے افعال و اوصاف کو بھی پہچانتے لکن وہ معبود یکتا ہے جیسا کہ اوسنے اپنی ذات کا وصف کیا ہے۔

اور اس کلام کی شرح اور اوسکے مطالب کی توضیح کے لیے بعض علماء اعلام نے جو کچھہ بیان فرمایا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ اس کلام کی تفسیر کئی طرح ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ کہ اگر خدائے برحق کے علاوہ کوئی دوسرا خدا ہوتا تو وہ بھی واجب الوجود بالذات ہوتا اور ممکنات کو جو نسبت کہ خدائے برحق کے ساتھ حاصل ہے وہی نسبت اوسکے ساتھہ بھی حاصل ہوتی اور ہر ایک کو بجائے ممکنات سے یکسان نسبت ہوتی اور اگر بعض ممکنات کا ایک کے ساتھ اور بعض آخر کا دوسرے کے ساتھ مخصوص ہونا فرض کیا جاتا تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی جسکا باطل ہونا معلوم ہے پس اوسکے لیے بھی رسول اور کتابین ہوتین اسلیے کہ حکیم قدیر علیم پر پیغمبر کا مبعوث کرنا اور شریعت کا بھیجنا واجب ہے اس صورت مین خدائے برحق کے فرستادہ رسولون کے ساتھ اوسکے رسولون کا متحد ہونا لازم ہوگا یا مغایر ہونا لکن متحد ہونا باطل ہے اسلیے کہ خدائے برحق کے رسولون نے اوسکے واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے وہ مخبر صادق تھے اور معجزہ سے اونکی تصدیق ہو چکی تھی اور اونکا مغایر ہونا بھی باطل ہے اسلیے کہ کسی شخص نے دوسرے خدا کے موجود ہونے کو بیان نہین کیا بلکہ پیغمبرون کی خبر کسی دوسرے خدا کے نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) اگر خداے برحق کے لیے کوئی شریک ہوتا تو رسولون کو اس بیان سے منع کرتا کہ خدا ایک ہی اور اونکو اخبارِ کاذبہ پر زجر و توبیخ کرتا اور اگر کہا جاے کہ وہ رسولون کے زجر و توبیخ پر قادر نہ تھا تو اوسکا ضعیف ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب الوجود کا ضعیف ہونا جائز نہین اور ضعیف ہونا ممکن بالذات کی صفت ہے اور اسی طرح خداے برحق پر بھی رسولون کا زجر و توبیخ کرنا اور اخبار کاذبہ سے روکنا لازم ہوتا پس یہ امر کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ جو پیغمبر مبعوث ہو وہ خبر دروغ کو بیان کرے اور اوسکے پونہچانے مین سعی کرے اور خدا اوسکو معجزہ عطا کرے جو اوسکی خبرِ دروغ کو خبرِ صادق کی صورت مین نمایان کرے ایسے کام کو خداے حکیم اختیار نہین کر سکتا اور فعل قبیح اور ظلم پر راضی نہین ہو سکتا۔

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ۔ } تمہارا خدا بندون پر ظلم کرنے والا نہین۔

(۳) اگر دو خدا ہوتے تو ہر ایک خدا سے ایک عالم صادر ہوتا اسلیے کہ واجب الوجود بالذات کا جو خیرِ محض اور جوادِ مطلق ہو اور جملہ کمالات و برکات پر حاوی ہو معطل ہونا جائز نہین ہے پس جو کچھ کہ ایک خدا کے لیے سزاوار ہے وہی اوسکے مثل دوسرے کے لیے بھی سزاوار ہوگا اور یہ باطل ہے اسلیے کہ انبیاؑ خدا مخبرِ صادق ہین اونہون نے خدا کے واحد و یکتا ہونیکی خبر دی ہے اور یہ کہ جملہ موجودات اور تمام عالم کو ایک ہی خدا نے پیدا کیا ہے اور خداے برحق کے علاوہ کوئی دوسرا خدا موجود نہین ہے اب اگر بعض ممکنات کے لیے کسی دوسرے خدا کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاؑ کا دروغگو ہونا لازم آئیگا اور ضرور ہوگا کہ وہ انبیاؑ کو کذب مذکور سے منع کرے اور اسیطرح واجب تھا کہ دوسرا خدا اونکو کذب سے منع کرے مگر چونکہ ممانعت نہین ہوئی لہذا دوسرے خدا کا فرض کرنا باطل ہوگا

دوسری صفت اوس (صانع عالم) کا قادر و مختار ہونا۔ اور قدرت و اختیار سے وہ صفت مراد ہے جسکی بنا پر کسی ممکن کا بجالانا یا ترک کرنا صحیح ہو۔ اور فاعل اوس (ممکن) کے بجالانے یا ترک کرنے مین مجبور و مضطر نہو اور اس صفت کے بالخصوص ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر موثر عالم (واجب الوجود) کا فاعل موجب (مضطر) ہونا اور قادر و مختار نہ ہونا اور اوسکا کسی ممکن کے بجالانے یا ترک کرنے مین مجبور اور عاجز ہونا فرض کیا جائیگا تو قدیم کا حادث یا حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ فاعل موجب کا اثر اوس سے جدا نہین ہو سکتا

جیسے آفتاب سے روشنی کا جدا نہ ہونا پس اگر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو موثر عالم کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ موثر عالم کا قدیم ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر موثر عالم کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور چونکہ حادث کا قدیم ہونا اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہذا موثر عالم کا فاعل موجب ہونا بھی باطل ہوگا اور اوسکا قادر و مختار ہونا ثابت ہوگا۔ اور حق تعالی کی قدرت عام ہے اور ہر ایک ممکن[۱] سے متعلق ہو سکتی ہے۔ خواہ وہ ممکن خیر ہو یا شر[۲] نور[۳] ہو یا ظلمت۔ حسن ہو یا[۴] قبیح۔ مقدور بندہ[۵] ہو یا نہ ہو۔ مقدور بندہ کے مثل[۶] ہو یا نہ ہو اسلیے کہ اگر ممکن کا

---

[۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالے سے فقط ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے اور اوس سے متعدد کا صادر ہونا ممتنع ہے اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ اوسکو ہر ایک ممکن سے ایک نسبت ہے اور تعدد جہات کا کوئی مانع نہین ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حکما نے اس امر کو اختیار کیا ہے کہ حق تعالے سے ایک شے کے سوا جس سے وہ عقل اول کو مراد لیتے ہین کوئی دوسری شے صادر نہین ہو سکتی اسلیے کہ اگر خدا سے متعدد چیزون کا صادر ہونا فرض کیا جاے گا تو اوسکی ذات مین کثرت کا موجود ہونا لازم آے گا کیونکہ جس حیثیت سے ایک چیز صادر ہوتی ہے اوسی حیثیت سے دوسری چیز صادر نہین ہو سکتی بلکہ اوسکے صادر ہونے کی حیثیت دوسری چیز کے صادر ہونے کی حیثیت کے مغایر ہوگی۔ اب اگر بہت سی چیزون کا اوس سے صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکی ذات مین کثرت کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ حیثیت کے متعدد ہونیکو ذات مین کثرت کا موجود ہونا لازم نہین ہے بلکہ حیثیت کا متعدد ہونا فقط جہات کے متعدد ہونے کو مستلزم ہے جسمین عقل کے نزدیک کوئی قباحت نہین۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالے کا قادر و مختار ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس صورت مین اوسکی مخلوقات کا کسی خاص ممکن مین منحصر کرنا بے معنی ہوگا ورنہ اوسکا عاجز و مضطر اور ممکن ہونا اور عالم کا قدیم ہونا لازم آے گا حالانکہ اوسکا واجب الوجود اور ہر ایک نقص و عیب سے مبرا ہونا اور عالم کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس مسئلہ کی کسی دوسری موقع پر زیادہ شرح کیجائیگی

[۲] بعض لوگون کا خیال ہے کہ واجب تعالے خیر محض ہے لہذا اوسکے لیے شر کے پیدا کرنے پر قدرت نہوگی۔ اور اوس شر کا پیدا کرنے والا شیطان ہوگا۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ شر کے پیدا کرنے پر قدرت کے حاصل ہونے کو اوس (شر) کا پیدا کرنا لازم نہین ہے بلکہ اوس (شر) سے قدرت کا متعلق ہونا ممکن ہے اگرچہ اوس سے قدرت کا کسی وقت بھی تعلق نہ ہو پس کسی شے کو بمقتضاے حکمت یا اوسکے قبیح ہونے کی وجہ سے ترک کرنا اوسکے مقدور ہونے مین قدح نہین کر سکتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ خیر و شر کسی شے کے لیے ذاتی صفتین نہین ہین بلکہ ایک ہی شے کا خیر و شر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے اس بنا پر کوئی خیر شر محض نہین ہو سکتی۔ اور جبکہ ایک ہی شے کا خیر و شر ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسمین خیر ہونیکی جہتین زائد ہونگی جسکا اختیار کرنا درست ہو۔ اور چونکہ شیطان ممکن ہے لہذا وہ ہر جہت سے شر کے پیدا کرنے پر قادر نہین ہو سکتا ۱۲

[۳] بعض لوگون کا خیال ہے کہ خیر کو نور اور شر کو ظلمت پیدا کرتی ہے۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ نور و ظلمت ممکن و حادث اور بے شعور ہین۔ لہذا اونکا خیر و شر کے پیدا کرنے پر قادر ہونا کسی طرح درست نہین ہو سکتا پس حق یہ ہے کہ باقی ممکنات کی طرح نور و ظلمت بھی مقدور واجب اور اوسکی مخلوق ہین۔ اور خود خالق نہین ہین اور شاید کہ اس مطلب کی کچھہ شرح آئندہ بھی کیجاوے ۱۲

[۴] بعض لوگون کا خیال ہے کہ واجب تعالے کو قبیح کے پیدا کرنے پر قدرت نہین ہے اسلیے کہ وہ جہل یا حاجت پر دلالت

واقع ہونا جائز نہ ہو تو وہ (ممکن) ممکن نہ رہیگا بلکہ ممتنع ہو جائیگا۔ اور اگر اوسکا واقع ہونا جائز ہوگا تو کسی علت کی حاجت ہوگی اور چونکہ جملہ علتون کا واجب الوجود کی طرف منتہی ہونا لازم ہے اسلیے ہر ایک ممکن کا مقدور واجب ہونا ثابت ہوگا۔

تیسری صفت اوس (صانع عالم) کا عالم و دانا ہونا۔ اور علم سے جملہ مفہومات کی ادراک کا حاصل ہونا مراد ہے۔ خواہ وہ کلی ہون یا جزئی۔ محال ہون یا ممکن۔ جوہر ہون یا عرض۔ مجرد ہون یا مادی اپنی ذات ہو یا غیر۔ اور اس صفت کے ثابت ہونے پر کئی امر دلالت کرتے ہین۔

امر اول۔ یہ کہ جاہل ہونا نقص ہے اور عالم ہونا کمال۔ اور صانع عالم ہر ایک نقص سے منزہ اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہے اسلیے کہ اگر صانع عالم کا ناقص ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتا ہے اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ نفس قدرت سے وہ دونون (جہل و حاجت) لازم نہین آتے بلکہ فعل قبیح سے لازم آتے ہین پس حق تعالے اوس (قبیح) کو باوجود قدرت صادر نہین کرتا اسلیے کہ اوسکا صادر کرنا حکمت کے خلاف اور جہل یا حاجت کو مقتضی ہے ۱۲ **۹۵** بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالے مقدور بندہ پر قادر نہین ہے ورنہ اگر حق تعالے کے ارادہ کا کسی فعل کے بجالانے سے اور بندہ کے ارادہ کا کسی فعل کے ترک کرنے سے متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو وجود و عدم کا ایک ہی محل پر مجتمع ہونا لازم آئے گا۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ مقدور بندہ کا معدوم ہونا اوسی وقت لازم آئیگا جبکہ حق تعالے کے ارادہ کا اوسکے موجود ہونے سے متعلق ہونا فرض نہ کیا جائے ورنہ اوسکا موجود ہونا لازم ہوگا اور بندہ کا ارادہ کالعدم قرار پائیگا۔ پس وجود و عدم کا مجتمع ہونا لازم نہ آئیگا ۱۲ **۹۶** بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالی کو مقدور بندہ کے مثل پر قدرت نہین ہے۔ اسلیے کہ مقدور بندہ کا مثل یا طاعت ہوگا یا سفاہت ہوگا اور حق تعالے ان دونون سے منزہ ہے۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ طاعت و سفاہت ایسی صفتین ہین جو اختلاف ذاتی کو مقتضی نہین ہین۔ پس حق تعالے اوس پر قادر ہوگا اور باوجود اسکے اوس (حق تعالے) کا مثل طاعت یا سفاہت کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ قادر ہونے کو صادر کرنا لازم نہین ہے بلکہ صادر کرنا وجود مصلحت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے ۱۲ **۹۷** بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالے کو جزئیات زمانیہ کا علم نہین ہوتا اسلیے کہ تغیر معلوم کو علم کا تغیر لازم ہے ورنہ مطابقت نہ رہیگی۔ پس چونکہ جزئیات زمانیہ متغیر ہوتے ہین لہذا اگر وہ (جزئیات زمانیہ) معلوم ہونگے تو حق تعالے کا علم بھی متغیر ہوگا جو محال ہے اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ اس مقام پر ذات واجب یا اوسکی صفات مین تغیر نہین ہوتا بلکہ امور اضافیہ مین تغیر ہوتا ہے جو اعتباری ہین اور خارج مین موجود نہین ہین۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالے کو جزئیات زمانیہ کے متغیر ہونے کا بھی علم ہے لہذا اونکا ہر ایک تغیر اوسکے علم کے مطابق ہوگا اور علم مین تغیر اوسی وقت لازم آسکتا ہے جبکہ اوسکو پہلے سے اونکا متغیر ہونا معلوم نہ ہو ۱۲ **۹۸** بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالے کو اپنی ذات کا علم نہین ہے اسلیے کہ علم و معلوم مین مغایرت درکار ہے پس اگر حق تعالے کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو لازم آئیگا کہ علم و معلوم مین مغایرت نہ ہو۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ عالم و معلوم مین اعتباری مغایرت کافی ہے جیسا کہ ممکن کو اپنے نفس کا علم ہوتا ہے۔

محتاج وممکن ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکا واجب ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اوسکا جہل سے منزہ اور علم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔

امر دوم۔ یہ کہ عالم[۵۲] ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ بواسطہ یا بدون واسطہ اوس (حق تعالی) کی طرف مستند ہے۔ اور چونکہ علت کا معلوم ہونا معلول کے معلوم ہونے کو مستلزم ہے۔ اور حق تعالے اپنی ذات کا عالم ہے لہذا وہ ہر ایک ممکن کا عالم ہوگا۔

امر سوم۔ یہ کہ حق تعالے مجرد[۵۳] ہے اسلیے کہ وہ جسم وجسمانیات سے منزہ ہے اور جو مجرد ہے وہ اپنی ذات اور غیر کا عالم ہے اسلیے کہ موانع علم کا مفقود ہونا مفروض ہی لہذا حق تعالی کا عالم ہونا لازم ہی

امر چہارم۔ یہ کہ حق تعالی نے افعال محکمہ ومتقنہ[۵۴] کو صادر کیا ہے جسپر عالم عنصری وفلکی کے بعض آثار کا مشاہدہ کافی ہے۔ اور جبس موجود سے کہ افعال محکمہ ومتقنہ صادر ہون وہ ضرور عالم ہی اسلیے کہ جاہل ونادان سے ایسے افعال کا صادر ہونا محال ہے۔

تنبیہ۔ ہماری تقریرات سابقہ سے بخوبی معلوم ہوا کہ حق تعالی ہر ایک کلی وجزئی پر ازلاً وابداً مطلع ہے اور اوسپر شائبہ جہل[۵۵] ونادانی کا کسی طرح جائز نہ ہونا از قبیل ضروریات وبدیہیات ہے اور جو شخص

---

[۵۱] چونکہ عالم سے ماسوی اللہ مراد ہے جسمین محال کی صورت ذہنیہ بھی داخل ہے لہذا پہلی دلیل کی طرح اس دلیل سے بھی حق تعالے کا مطلقاً عالم ہونا ثابت ہوگا خواہ اوسکا معلوم محال ہو یا ممکن ۱۲

[۵۲] اس دلیل سے حق تعالے کو جملہ موجودات کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

[۵۳] اس دلیل سے حق تعالے کو ایسے عالم عنصری وفلکی کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

[۵۴] چنانچہ صدوق بن بابویہ علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین فرمایا ہے کہ

العلیم معناہ انہ علیم لنفسہ عالم بالسرائر مطلع علی الضمائر لایخفی علیہ خافیۃ ولا یعزب عنہ مثقال ذرۃ علم الاشیاء قبل حدوثہا وبعد ما احدثہا سرہا وعلانیتہا ظاہرہا وباطنہا وفی علمہ عزوجل علی خلاف علم الخلق دلیل علی انہ تبارک وتعالی بخلافہم فی جمیع معانیہم واللہ عالم لذاتہ والعالم من یصح منہ الفعل المحکم المتقن فلا یقال انہ یعلم الاشیاء بعلم کما لا یثبت معہ قدیم غیرہ بل یقال انہ ذات عالمۃ وھکذا یقال فی جمیع صفاتہ

حق تعالے علیم لنفسہ ہی مخفی چیزونکو جانتا ہے اور دلون کی پوشیدہ باتون پر مطلع ہی اوسپر کوئی شے پوشیدہ نہین ہی اوس سے کوئی چیز ذرہ برابر بھی غائب نہین ہوسکتی وہ جملہ اشیاء کو اونکے پیدا ہونے سے پہلے بھی جانتا ہی اور بعد کرنیکے بھی جانتا ہی خواہ مخفی ہون یا ظاہر اور اوسکا علم جو علم مخلوقات کی مخالف ہے وہ اس امر کی دلیل ہی کہ خداوند عالم اون (مخلوقات) کی جملہ معانی مین اونکے برخلاف ہی اور خدا لذاتہ عالم ہی اور عالم وہ شخص ہی جس سے فعل محکم واستوار صحیح ہو پس یہ نہین کہہ سکتے کہ وہ اشیا کو بوجہ علم جانتا ہی جس طرح کہ اوسکے ساتھ کسی دوسری قدیم شے کا ثابت کرنا صحیح نہین ہی بلکہ یہ کہنا صحیح ہی کہ وہ ذات عالمہ ہی اور اسیطرح اوسکے جملہ صفات مین بھی طرح کہنا صحیح ہے انتہے محصلہ ۱۲

کسی قسم کے جہل کو حق تعالےٰ کی طرف منسوب کرے وہ باتفاق علما، امامیہ کافر و بیدین ہے۔ پس بعض لوگون کا فرقۂ حقّہ پر وقوع بدا کے قائل ہونے کی وجہ سے تشنیع کرنا درست نہین ہے اسلیے کہ اگر اس تشنیع کا منشا یہ ہے کہ فرقۂ حقّہ یا اوسکے کسی عالم نے بدا کے معنی لغوی کو باریتعالےٰ کے حق مین تجویز کیا ہے جس سے کسی رائے کا دوسری رائے کے بعد حادث ہونا مراد ہے[۱] تو یہ تشنیع باطل ہے کیونکہ فرقۂ حقّہ مین سے کوئی شخص اس مطلب کا قائل نہین ہوا جو صاحب عقل ہون وہ

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ اور ابن فہد علیہ الرحمہ نے کتاب عدۃ الداعی مین فرمایا ہے کہ۔

هو العالم بالسرائر والخفيات التي لا يدركها عالم الخلق لقوله تعالى وهو عليم بذات الصدور فلا يغرب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء عالم بتفاصيل المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها۔

خدا پوشیدہ چیزون کا جاننے والا ہے جنکو مخلوقات کا عالم نہین جان سکتا اسلیے کہ حق تعالےٰ اپنے حق مین ارشاد فرماتا ہے کہ وہ اون چیزون کا عالم ہے جو سینون مین مخفی ہین اوس سے کوئی چیز ذرہ برابر بھی پوشیدہ نہین رہ سکتی خواہ وہ زمین مین ہو یا آسمان مین وہ جملہ معلومات کی تفصیل کو جانتا ہے اون کے پیدا ہونے سے پہلے بھی اور پیدا ہونے کے بعد بھی انتہے محصلہ۔

اور کفعمی علیہ الرحمہ نے مصباح مین تحریر فرمایا ہے کہ۔

هو العالم بالسرائر والخفيات وتفاصيل المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها والعليم مبالغة في العلم لان قولنا عالم يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد ان له مسموعا واذا وصفنا بانه عليم افاد بانه متى صح معلوم فهو عالم به كما ان سميعا يفيد انه متى وجد مسموع فلابد ان يكون سامعا له قاله الطبرسي فالعلوم كلها من جهته لانه لا تخلو من ان تكون ضرورية فهو الذي فعلها او استدلالية فهو الذي اقام الحجة عليها فلا علم لاحد الا منه سبحانه۔

خدا جملہ پوشیدہ چیزون کا اور جملہ معلومات کی تفاصیل کا جاننے والا ہے اونکے پیدا ہونے سے پہلے بھی اور موجود ہو جانیکے بعد بھی اور لفظ علیم علم کا مبالغہ ہے اسلیے کہ ہمارا یہ قول کہ وہ عالم ہے اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اوسکے لیے کوئی معلوم ہے جسطرح ہمارے قول وہ سامع ہے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اوسکے لیے کوئی مسموع ہے اور جبکہ ہم کہتے ہین وہ علیم تو اوس سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ جب کوئی معلوم صحیح ہوگا تو وہ اوسکا عالم ہوگا جسطرح لفظ سمیع سے مفہوم ہوتا ہے کہ جب کوئی مسموع صحیح ہوگا تو ضرور ہے کہ وہ اوسکے لیے سامع ہو سکو علامہ طبرسی نے بیان کیا ہے پس جملہ علوم اوسی کی طرف سے ہین اسلیے کہ وہ یا ضروری ہونگے تو اونکو خدا ہی نے کیا ہے یا استدلالی ہونگے تو اوسی نے حجت کو اون پر قائم کیا ہے پس کسی شخص کے لیے جو علم ہے وہ اوسی سے ہے انتہے حاصلہ۔

بہرحال شیعون مین کوئی عالم ایسا نہین ہے جو حق تعالےٰ کی مقدس ذات کے لیے کسی قسم کی جہالت اور نادانی کو تجویز کرتا ہو بلکہ جمہور علما، نے ایسے شخص کے کافر ہونے کو بیان فرمایا ہے جو حق تعالےٰ کے لیے کسی نقصان کی صفت کو ثابت کرتا ہو جسکا حال کتب مبسوط کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے ۱۲

[۱] كما يستفاد من كلام الجوهري يقال بدا له في هذا الامر بدا، اے نشأ له فيه راى ۱۲

اس مطلب پر کوئی شاہد مقبول پیش کریں بلکہ فرقہ حقہ مین کوئی کتاب ایسی نہ ہوگی جسمین بدا کا مسئلہ مذکور ہو اور اوسکے معنی لغوی کی حق تعالے سے نفی نہ کی گئی ہو جو کتب علما کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے - اس مقام پر بعض حضرات کی عبارتون کے خلاصہ کا وارد کر دینا مصلحت ہے -

(۱) صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین فرمایا ہے کہ بدا سے ہمارے نزدیک بدا ندامت مراد نہین ہے جیسا کہ جاہل لوگ گمان کرتے ہین تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا بلکہ بدا سے ہماری مراد یہ ہے کہ حق تعالے فاعل بالاختیار ہے جسوقت کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسکو کتم عدم سے وجود مین لاتا ہے بعد ازان جسوقت اوسکے معدوم کرنے مین مصلحت دیکھتا ہے اوسکو معدوم کر دیتا ہے اور اوسکی جگہ پر دوسری چیز کو پیدا کر دیتا ہے - اسی طرح جسوقت کہ کسی امر کے بجالانے مین مصلحت دیکھتا ہے اوسکے بجالانے کا حکم کرتا ہے - اور جسوقت کہ اوسکے بجالانے مین کوئی مفسدہ دیکھتا ہے تو اوس سے منع کر دیتا ہے اور اسی طرح اسکے عکس کا حکم ہے جیسے شریعتون کا منسوخ کر دینا - قبلہ کا بدل دینا - عدہ کا زن شوہر مردہ پر واجب کر دینا - پس جو شخص کہ خداوند عالم کی یہی اقرار کرے کہ حق تعالے کو اختیار ہے جو چاہے کرے اور جس شے کی جگہ پر چاہے دوسری شے کو پیدا کرے - اور جس چیز کو چاہے مقدم کرے اور جس چیز کو چاہے موخر کرے - اور وہ جس فعل کا چاہے حکم دے تو اوسنے بدا کا اقرار کیا اور کوئی چیز اس سے بہتر نہین ہے کہ خدا کے پیدا کرنے حکم کرنے - مقدم موخر کرنے معدوم کے موجود اور موجود کے معدوم کرنے کا اقرار کیا جاے - اور بدا کے قائل ہونے مین یہودیون پر رد ہے اسلیے کہ اونکے نزدیک حق تعالے ہر ایک امر سے فارغ ہو چکا ہے - اور اب اوسکو کچھ اختیار نہین ہے پس ہم لوگ ون (یہودیون) کی رد مین کہتے ہین کہ حق تعالے کے لیے ہر روز ایک شان جداگانہ ہے کسی کو زندہ کرتا ہے کسی کو مارتا ہے کسی کو روزی دیتا ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بدا سے ندامت مراد نہین ہے بلکہ اوس سے کسی امر کا ظاہر ہونا مراد ہے چنانچہ عرب کہتے ہین کہ

بدا لی فی طریقی شخص - } میرے لیے میرے راستہ مین ایک شخص ظاہر ہوا -

اور حق سبحانہ وتعالے ارشاد فرماتا ہے کہ

وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ۵ پاره ۲۴ سوره زمر رکوع ۵ } اور اون کے لیے حق تعالےٰ کی جانب سے وہ امر ظاہر ہوا جسکا وہ گمان نہ رکھتے تھے۔

پس جبکہ حق تعالےٰ کے لیے کسی بندہ سے صلۂ رحم ظاہر ہوتا ہے تو اوسکی عمر مین زیادتی کر دیتا ہے اور جبکہ اوس سے قطع رحم ظاہر ہوتا ہے تو اوسکی عمر سے کم کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح جبکہ کسی بندہ سے ارتکاب زنا ظاہر ہوتا ہے تو اوسکی روزی اور عمر کو کم کر دیتا ہے۔ اور جبکہ اوس سے عفت ظاہر ہوتی ہے تو اوسکی روزی اور عمر کو زائد کر دیتا ہے۔ اور بدا کے یہی معنی حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے قول ما بدا اللہ ما بدا فی اسمعیل ابنی مین یہی مراد ہے اور اوسکا حاصل یہ ہے کہ خدا کی لیے کوئی امر ایسا ظاہر نہین ہوا جیسا کہ میرے فرزند اسمعیل کے حق مین ظاہر ہوا اسلیے کہ حق تعالےٰ نے اوسکو مجھسے پہلے ہلاک کر دیا تاکہ لوگون کو معلوم ہو جاے کہ وہ میرے بعد امام نہین ہے انتہے ملخصاً۔

پس اہل انصاف اس عبارت مین نظر فرمائین کہ صدوق علیہ الرحمہ نے حق تعالےٰ پر بدا بمعنی ندامت کو کسی طرح تجویز نہین کیا بلکہ اس باب مین اونکا وہی مذہب ہے جو احادیث ائمہ علیہم السلام سے مستفاد ہوتا ہے

(۲) جناب علم الہدیٰ سید مرتضےٰ علیہ الرحمہ نے مسائل اہل رے کے جواب مین تحریر فرمایا ہے کہ بدا سے نسخ مراد ہے اور دعوے کیا ہے کہ یہ معنی اوسکے معنی لغوی سے خارج نہین ہین۔ اور سید مرتضیٰ کا یہ کلام اس مطلب مین صریح ہے کہ بدا سے وہ معنی مراد نہین ہین جو جہل حق تعالےٰ پر دلالت کرتے ہون۔ اور جناب شیخ الطائفہ علیہ الرحمہ نے جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ سے ایک دوسری تفسیر بھی نقل فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام پر بدا سے معنی لغوی کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے مثلاً بدا اللہ کے یہی معنی لیے جائین کہ خدا کے لیے ایسا امر ظاہر ہوا جو اوسکے لیے ظاہر نہ تھا یا خدا کے لیے ایسی نہی ظاہر ہوئی جو اوسکی لیے ظاہر نہ تھی اسلیے کہ امر و نہی کے قبل وہ دونون خدا کے لیے ظاہر و مدرک نہ تھے کیونکہ حق تعالےٰ انکے آمر و ناہی ہونے کو مستقبل مین جانتا ہے اور فی الحال اوسکا اپنے آمر و ناہی ہونیکو جاننا درست نہین ہے کیونکہ جب امر و نہی صادر ہی نہین ہوے تو وہ فی الحال اپنا آمر و ناہی ہونا کیونکر جان سکتا ہے

اور اس صورت مین یہ قول اون دونون جہتون سے ایک کی مثل قرار پائیگا جو قول خدا ولنبلونکم

حتی نعلم المجاھدین میں مذکور ہوئی ہین۔ اور وہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ سے جہادِ موجود کا جاننا مراد لیا جائے اور ظاہر ہے کہ قبل جہاد اوسکے فی الحال موجود ہونے کا علم نہین ہو سکتا اسلیے کہ علم اوسی وقت حاصل ہوگا جبکہ متصف بجہاد فی الحال موجود ہو پس اسی طرح بدا مین بھی کلام کیا جائے گا اور فرمایا ہے کہ یہ وجہ بہت خوب ہے انتہے۔

اور اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ علماء شیعہ کو اس باب مین اہتمام تام ہے کہ حق تعالے کو جملہ امور مستقبلہ کا علم ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جملہ علماء نے اوسکی مقدس ذات کے لیے جہل کے جائز نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ بعد از ان تفسیر بدا مین ہر ایک شخص نے اپنی رائے کے موافق لفظ بدا کے معنی قرار دیے ہین جسکے ساتہ اوس (خداوند عالم) کا متصف ہونا احادیث ائمہ علیہم السلام سے معلوم ہوا ہے جیسا کہ لفظ استہزاء۔ کید۔ غضب۔ اور مجی وغیرہ الفاظ مین جنکے ساتہ حق تعالے کا متصف ہونا قرآن سے مستفاد ہوتا ہے علماء اسلام کا طریقہ ہے۔

(۴) جناب شیخ الطائفہ علیہ الرحمہ نے کتاب الغیب مین ذکر اخبار بدا کے بعد فرمایا ہے کہ ان اخبار کے صحیح ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد کہہ سکتے ہین کہ کوئی استبعاد نہین ہے کہ حق تعالی نے عالم تقدیر مین اس امر کے لیے کسی کو معین فرمایا ہو لیکن بعض امور کے حادث و متجدد ہونیکی وجہ سے مصلحت متغیر ہوگئی ہو اور اس وجہ سے موخر کر دیا گیا ہو۔ اور اسی پر وہ اخبار بھی محمول ہونگے جنمین دعاء۔ اور صلۂ رحام وغیرہ کی وجہ سے عمرون کا موخر ہو جانا اور ظلم و قطع ارحام کی وجہ سے اونکا مقدم ہو جانا منقول ہوا ہے اور اگرچہ جناب باریتعالی کو اون دونون کا علم تہا لیکن اونمین سے ایک مشروط تہا اور دوسرا غیر مشروط اور اس باب مین مابین فرقۂ عدلیہ کسی قسم کا اختلاف نہین ہے۔ اور اسی طرح اون اخبار کی بھی تاویل کیجائیگی جنمین لفظ بدا وارد ہوا ہے۔ پس اون اخبار سے بعض مواضع مین نسخ مراد ہوگی جس سے وہ مقام مراد ہے جو نسخ کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور بعض مواضع مین کسی شرط کا متغیر ہو جانا مراد ہوگا جس سے وہ مقام مراد ہے جو از قبیل کائنات ہو اسلیے کہ لغت مین لفظ بدا سے ظہور مراد ہوتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ ہمپر خدا کے بعض افعال ایسے ظاہر ہون جنکا خلاف مظنون ہو اسی طرح ممکن ہے کہ ہم کسی امر کا علم رکھتے ہون

اور اوسکی شرط کا علم نہ رکھتے ہون - اور منجملہ اخبار بدا وہ حدیث ہے جسکو بزنطی نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ جناب امیر المومنین اور جناب امام زین العابدین اور جناب امام محمد باقر اور جناب امام جعفر صادق علیہم السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ ہم باوجود آیۂ شریف یمحوا اللہ ما یشاء ویثبت وعندہ ام الکتاب (حق تعالے جس چیز کو چاہتا ہے محو اور ثابت کرتا ہے اور اوسکے پاس لوح محفوظ ہے) آگے کسی حدیث کو کیونکر بیان کر سکتے ہین لیکن جو شخص کہ اس امر کا قائل ہے کہ خداوند عالم کسی چیز کو اوسوقت تک نہین جانتا جبتک کہ وہ حادث نہ ہو - وہ شخص کافر اور اہل توحید سے خارج ہے اور محمد بن سالم ارمنی نے حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیۂ یمحوا اللہ ما یشاء ویثبت وعندہ ام الکتاب سے کیا مراد ہے حضرت نے جواب دیا کہ وھل یمحوا الا ما کان ویثبت الا مالم یکن (اور حق تعالی نہین محو کرتا مگر اوس چیز کو جو موجود ہو اور نہین ثابت کرتا مگر اوسی چیز کو جو موجود نہ ہو) پس مین نے اپنے دل مین کہا کہ یہ اوس امر کے خلاف ہے جسکو ہشام بن حکم کہتا ہے کہ خدا کسی چیز کو اوسوقت تک نہین جانتا جبتک کہ وہ حادث نہ ہو - پس حضرت نے میری طرف دیکھکر ارشاد فرمایا تعالی الجبار العالم بالاشیاء قبل کونہا (برتر ہے وہ خدائے جبار جو اشیاء کو اونکے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے) اور اس حدیث کو ہمنے مختصر کرکے وارد کیا ہے اور ان اخبار مین وہی معنی مراد لیے جاینگے جنکو ہمنے بیان کیا ہے کہ حدوث کائنات مین حسب مصلحت اونکے اوقات سے تقدیم و تاخیر ہوتی ہے - اور یہ معنی مراد نہین ہو سکتے کہ خداوند عالم پر وہ چیز ظاہر ہوتی ہی جسکا قبل سے اوسکو علم نہ تھا اسلیے کہ یہ ہمارا مذہب نہین ہے اور ہم باریتعالی پر جہل و نادانی کو تجویز نہین کرتے ہین پس اگر اس مقام پر یہ اعتراض کیا جاے کہ اس صورت مین حق تعالی کی کسی خبر پر وثوق حاصل نہ ہوگا تو اوسکا جواب دیا جاے گا کہ خبر کی دو قسمین ہین -

پہلی قسم وہ خبر ہے جسمین تغیر جائز نہین ہے جیسے جناب باری تعالے کی صفات کا بیان کرنا - امور گذشتہ کا بیان کرنا - مومنین کا دار آخرت مین مثاب ہونا -

دوسری قسم وہ خبر ہے جسمین حسب مصلحت تغیر و تبدل جائز ہے -

پس پہلی قسم مین ہمکو ضروری یقین حاصل ہوگا - اور دوسری قسم مین جس سے امور آیندہ کی خبر مراد ہے ہم کو اوسوقت تک جزم حاصل نہ ہوگا جبتک کہ اوسکا کسی قطعی دلیل سے قابل تغیر و تبدل ہونا معلوم نہ ہوجائے اسی وجہ سے بہت سے ایسے اخبار مین جو امور آیندہ سے متعلق ہین قید حتم و جزم کا اضافہ ہوا ہے تاکہ اونسے بدا کا احتمال برطرف ہوجائے اور ہم کو جزم حاصل ہوجائے - انتہی -

اور ان عبارتون سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ علماء امامیہ کے نزدیک حق تعالے کا اوس بدا کے ساتہ متصف ہونا ممتنع ہے جس سے کسی رائے کا بعد عدم ظاہر ہونا مراد ہو -

(۴) جناب میر باقر داماد علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ تکوین مین بدا کی وہی منزلت ہے جو تشریع مین نسخ کی منزلت ہے - پس نسخ گویا بدائے تشریعی ہے اور بدا نسخ تکوینی ہے - پس جسطرح کہ نسخ سے انتہاء حکم مراد ہے اسی طرح بدا سے انتہاء افاضۂ وجود مراد ہے -

(۵) صدر الدین شیرازی نے اصول کافی کی شرح مین بیان کیا ہے کہ قوائے فلکی جملہ امور آیندہ پر احاطہ نہین کرسکتے اسلیے کہ امور آیندہ عدم تناہی کے ساتہ متصف ہین بلکہ قوائے مذکورہ مین امور حادثہ کا یکے بعد دیگرے اونکے علل و اسباب کے ساتہ بنہج مستمر انتقاش و ارتسام ہوتا ہے اور جو کچہ کہ عالم کون مین واقع ہوتا ہے وہ افلاک کے لوازم و برکات اور اونکی حرکات کے نتائج ہین پس اونکے لیے اس شرطیہ کا علم حاصل ہوتا ہے کلما کان کذا کان کذا (یعنی اسباب و مسببات کا بدون شرط وقوع علم ہوتا ہے) پس جبکہ اونکو کسی خبر کے حادث ہونے کی علتون اور سببون کا علم حاصل ہوتا ہے تو اوس (خبر) کے واقع ہونیکا حکم کرتے ہین اور یہ حکم اونمین منتقش ہوجاتا ہے اور بسا اوقات اونکو بعض ایسے اسباب کا علم حاصل نہین ہوتا ہے جو اوس خبر کے حادث ہونے سے مانع ہین - اور یہ جہل اسوجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوی اوس مسبب کے سبب پر مطلع نہین ہوتے - بعد ازان جبکہ اوس سبب کا وقت آتا ہے تو اونکو اوسکا علم حاصل ہوتا ہے اور حکم اوسکے خلاف حکم کرتے ہین پس حکم اول اون سے محو ہوجاتا ہے اور حکم دوم اونمین ثابت ہوجاتا ہے مثلاً افلاک کو بعض اسباب کے حادث ہونے سے معلوم ہوا کہ زید فلان مرض سے فلان شب کو مر جائیگا اور اوسکو زید کے قبل از وقت تصدق کرنے کا علم حاصل نہ تہا اور یہ جہل اسلیے تہا کہ فلک کو اسباب

تصدق کا علم حاصل نہ تھا اور زید کا اسباب مذکورہ کے ساتھ مرنا عدم تصدق کے ساتھ مشروط تھا
پس اس صورت مین لامحالہ موت زید کا اور بعد ازان عدم موت زید کا حکم کریگا۔ اور بعض اوقات
کسی امر کے وقوع اور لاوقوع دونون کے اسباب معلوم نہین ہوتے پس اس صورت مین قوائے فلکی
متردد ہو جاتے ہین۔ پس اسوقت ثابت ہو گیا کہ قوائے فلکی مین کبھی صورت وقوع منقش ہوتی ہے
اور کبھی صورت لاوقوع منقش ہوتی ہے۔ اور یہی امر بدا اور محو و اثبات اور تردد کا سبب ہوتا ہے۔
پس جبکہ اون قوی پر نبی یا امام کا نفس پونہچتا ہے تو جو کچھہ اونمین منقش ہوتا ہے اوسکی قرأت کرتا ہے
اور اوس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو اوسنے اپنے دل کی آنکھہ یا اوسکے کان سے دیکھا یا سنا ہے۔ اور چونکہ
قوائے فلکی واجب تعالی کے لیے بمنزلہ حواس انسان ہین اور اونکا فعل بعینہ فعل خدا ہے۔ پس
اس صورت مین بدا کا جسکے ساتھ درحقیقت قوائے فلکی متصف ہین خداوند عالم کی طرف منسوب کرنا
جائز ہوگا اگرچہ حق تعالی درحقیقت اوس سے منزّہ ہے اسلیے کہ جو کچھہ موجود ہے یا آیندہ موجود ہوگا
وہ اوسکے عالم ربوبیت سے خارج نہین ہے۔

(۶) میرزا رفیعا نے حاشیہ کافی مین فرمایا ہے کہ قول بالبدا کی تحقیق یہ ہے کہ کل امور خواہ عام ہون
یا خاص مطلق ہون یا مقید منسوخ ہون یا ناسخ مفرد ہون یا مرکب۔ اخبار ہون یا انشا لوح مین
منقش ہوتے ہین اور اوس (لوح) سے ملائکہ اور نفوس علویہ اور نفوس سفلیہ پر امر عام یا مطلق یا منسوخ
فائض ہوتا ہے اور مقتضائے حکمت کاملہ سے فیضان مبیّن مین تاخیر واقع ہوتی ہے [illegible]
اوسکے فیضان کو مقتضی ہو اور انہین نفوس علویہ وغیرہ کی کتاب محو و اثبات کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے
اور بدا سے وہی تغیر مراد ہے جو اوس کتاب مین واقع ہوتا ہے۔

(۷) علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحار الانوار مین اقوال علما کو نقل کرنیکے بعد فرمایا ہے کہ ہم اس باب
مین اوس مطلب کو بیان کرتے ہین جو نصوص صریحہ کے مطابق ہے اور عقول صحیحہ اوسکا انکار نہین
کر سکتین پس ہم کہتے ہین کہ حضرات معصومین علیہم السلام نے دربارہ بدا الہی وجہہ سے الخ فرمایا ہے
اول۔ یہ کہ اوس سے یہودیون کے قول کا رد کرنا مقصود ہے۔ وہ کہتے ہین کہ خداوند عالم

ہر ایک امر سے فارغ ہو چکا ہے۔

دوم یہ کہ اوس سے نظّام اور بعض معتزلہ کے قول کا رد کرنا مقصود ہے جو کہتے ہین کہ خداوند عالم نے جملہ مخلوقات کو ایک دفعہ پیدا کیا ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی پیدایش اونکی اولاد کی پیدایش سے مقدم نہین ہے۔ اور یہ تقدم و تاخر جو محسوس ہوتا ہے محض باعتبار ظہور ہے اور باعتبار خلقت و پیدایش نہین ہے اور ان لوگون نے اس قول کو اون فلاسفہ کے اقوال سے اخذ کیا ہے جو اصحاب کمون و ظہور ہین۔

سوم یہ کہ اوس سے اون بعض فلاسفہ کے قول کا رد کرنا مقصود ہے جو عقول مجردہ اور نفوس فلکیہ کے قائل ہوے ہین اور کہتے ہین کہ حق تعالی نے فقط عقل اول مین تاثیر کی ہے۔ پس یہ لوگ حق تعالی کو اوسکے ملک سے معزول کرتے ہین اور حوادث کو عقول اور نفوس کی طرف مستند کرتے ہین۔ پس حضرات معصومین علیہم السلام نے ان اقوال کی رد فرمائی ہے اور خداوند عالم کا متصرف ہونا اور اوس کے لیے ہر روز ایک شان کا حاصل ہونا ثابت کیا ہے جیسے کسی شے کا معدوم کرنا۔ کسی چیز کا پیدا کرنا۔ کسی کا زندہ کرنا کسی کا مردہ کرنا۔ تاکہ بندگان خدا سوال کرنے تضرع کرنے۔ اطاعت کرنے۔ اور اون چیزون کی ساتھ تقرب کرتے ہین جو انکے امور دنیا اور آخرت کی اصلاح کرتے ہین اوسکی طرف سے وگردانی نہ کرین اور تصدق کرنے صلۂ رحم بجالانے۔ مان باپ کے ساتھ نیکی کرنے۔ اور برادران ایمانی کے ساتھ احسان کرنے کے وقت اپنی روزی اور عمر کی زیادتی کے امیدوار رہین۔ چنانچہ بہت سی احادیث واخبار اس مطلب پر دلالت کرتے ہین۔ اور جبکہ یہ مطلب معلوم ہو چکا تو اب جاننا چاہیے کہ آیات و اخبار کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالے نے دو لوحین پیدا کی ہین اور اونمین جملہ کائنات و حوادث کو ثبت فرمایا ہے ایک لوح محفوظ جسمین کسی قسم کا تغیر واقع نہین ہوتا اور وہ علم الٓہی کے مطابق ہے۔

دوسری لوح محو و اثبات جسمین حسب مصلحت بعض اشیاء ثابت ہوتی ہین اور بعض آخر اوس سے محو کیجاتی ہین مثلاً اوسمین لکھا جاتا ہے کہ زید کی عمر بمقتضاے حکمت پچاس سال ہے تاوقتیکہ اوس سے کوئی امر ایسا سرزد نہ ہو جو زیادتی اور نقصان کا سبب ہو۔ پس جبکہ اوس سے صلۂ رحم صادر ہوتا ہے تو پچاس سال محو کر دیے جاتے ہین اور اوسکے مقام پر ساٹھہ سال لکھدیے جاتے ہین۔ اور جبکہ اوس سے قطع رحم

واقع ہوتاہے تو پچاس سال کے مقام پر چالیس سال لکھدیے جاتے ہین - اور لوح محفوظ مین اول
امر سے مرقوم ہوتاہے کہ زید صلہ رحم بجالاے گا اور اوسکی عمر ساٹھہ سال ہوگی جسطرح کہ کوئی طبیب حاذق
کسی شخص کے مزاج پر مطلع ہوکر بیان کرے کہ اس شخص کے مزاج کا مقتضا یہ ہے کہ اسکی عمر ساٹھہ سال ہو
پس جبکہ کسی سمّی (زہریلی) چیز کے استعمال کرنے یا مقتول ہوجانے کی وجہ سے اوسکی عمر مین کمی یا کسی
مقوی مزاج دوا کے استعمال کرنے کی وجہ سے اوسکی عمر مین زیادتی ہوجاے تو طبیب کا قول غلط نہ کہلایگا
اور بداء سے وہی تغیر مراد ہے جو لوح محو و اثبات مین واقع ہوتاہے - اور چونکہ یہ تغیر بداء کے ساتھ مشابہ ہے
اسلیے اوس (تغیر) پر بداء کا اطلاق کیا جاتاہے جسطرح کہ خدا کے بعض افعال پر ابتلا اور استہزا وغیرہ کا
اطلاق کیا جاتاہے اور ممکن ہے کہ تغیر مذکور پر لفظ بدا کا استعمال اسلیے کیا جاتا ہو کہ ملائکہ اور دیگر مخلوقات پر
اوس پہلے امر کا خلاف ظاہر ہوتاہے جبکی اونکو خبر دیگئی تھی اور ان دونون لوحون کے موجود ہونے مین
کوئی استبعاد نہین ہے - اسی طرح اس محو و اثبات مین کسی قسم کا استحالہ نہین ہے پس ہمکو تاویل و تکلف
کرنیکی حاجت نہین ہے اگرچہ ہمپر قصور عقل کی وجہ سے اوسکی حکمت پوشیدہ ہے حالانکہ اوسکی بہت سی
حکمتین اور مصلحتین ہمپر بھی ظاہر و آشکار ہین -

پہلی مصلحت یہ کہ جبکہ بندون کو انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کے خبر دینے سے اونکے اعمال حسنہ کا
اونکے امور کی اصلاح کرنے مین موثر ہونا اور اونکے اعمال سیئہ (زشت) کا اونکے خراب کرنے مین موثر
ہونا معلوم ہوگا تو اونکو اعمال خیر کے بجالانے اور افعال بد کے ترک کرنے کی طرف رغبت پیدا ہوگی -
اس مقام سے لوح محو و اثبات کا لوح محفوظ پر مقدم ہونا ظاہر ہوتاہے اسلیے کہ بیان سابق سے لوح محو
واثبات کا بعض اعمال کے لیے سبب ہونا - اور اوسکے سبب سے اون (بعض اعمال) کے حصول کا
لوح محفوظ مین منقش ہونا معلوم ہوا پس یہ توہم نہین ہوسکتا کہ جب لوح محفوظ مین کسی چیز کا محفوظ ہونا
لکھدیا گیا تو لوح محو و اثبات کا کیا فائدہ رہا -

دوسری مصلحت یہ کہ جبکہ انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کسی امر کی لوح محو و اثبات سے خبر دیں بعد
ازان اوسکے خلاف کو بیان کرین تو بندون پر اوسکا قبول کرنا اور اوسکے ساتھ اذعان کرنا لازم ہو -

اور چونکہ یہ قبول کرنا نفس پر بیحد گران ہوتا ہے اسلیے اونکے لیے مزید اجر و ثواب کا سبب ہوگا۔ فان افضل الاعمال احمضها اور اسکی وجہ سے اہل یقین او ضعفاء مومنین مین امتیاز حاصل ہوگا کیونکہ جو اہل اسلام درجۂ یقین پر فائز اور امر دین مین ثابت قدم ہین وہ اوسکو بطیب خاطر قبول کرینگے اور جو لوگ ضعیف الاعتقاد ہین اور امر دین مین ثابت قدم نہین ہین وہ اوسکو بطیب خاطر قبول نہین کرینگے تیسری مصلحت یہ ہے کہ ایسے اخبار اون مومنین کے لیے موجب تسلی ہوتے ہین جو دولت اولیاء کے حاصل ہونے اور حق کے غالب آنے اور زحمت کے دور ہونیکا انتظار کرتے ہین۔ چنانچہ حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ اور حضرات اہل بیت علیہم السلام کی دولت کے باب مین یہ امر منقول ہوا ہے اسلیے کہ اگر اول امر مین شیعون کو ایک ہزار یا دو ہزار سال کے بعد حق کے غالب آنے اور دولت اہلبیت علیہم السلام کے حاصل ہونیکی خبر دیجاتی تو اونکو نا امیدی ہو جاتی اور بہت سے لوگ دین حق سے برگشتہ ہو جاتے اسلیے حضرات معصومین اپنے شیعون کو تعجیل فرج کی خبر دیتے تھے اور بعض اوقات اوسکے عنقریب واقع ہونیکے امکان کو بیان فرماتے تھے اور اس خبر دینے سے یہ غرض ہوتی تھی کہ شیعہ اپنے دین پر ثابت رہین اور انتظار کرنے پر مثاب ہون۔ اس مطلب کے بعد اس احتمال کی تائید اور اس قول کی مناسبت مین علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے دو تین روایتون کو وارد فرما کر بیان کیا ہے کہ قول معصومین علیہم السلام ما عبد اللہ بمثل البداء سے مراد یہ ہے کہ بداء پر ایمان لانا قلبی عبادتون مین اعظم عبادات ہے اسلیے کہ وہ صعوبت پر مشتمل ہے اور وساوس شیطانی اوسکے معارض ہوتے ہین اور بداء کا اقرار کرنا درحقیقت خداوند عالم کے خالق و آمر ہونے کا اقرار ہے جو کمال توحید ہے۔ اور اس حدیث کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہین کہ بداء کا اقرار کرنا اون امور کے سبب ہوتا ہے جو انسان کو عبادت خدا کی طرف متوجہ کرتے ہین۔ اور ان اخبار و اقوال کی نقل کرنے سے اہل انصاف پر واضح ہو جاتا ہے کہ مخالفین کا بداء لغوی کو فرقۂ حقہ کی طرف منسوب کرنا اور اسکے ساتھ اوس (فرقۂ حقہ) پر تشنیع کرنا بالکل بے انصافی اور بد دیانتی ہے اور تشنیع نصاریٰ و یہود کی اوس تشنیع سے مشابہت رکھتی ہے جو اونسے اہل اسلام کی نسبت صادر ہوتی ہے کہ اہل اسلام نعوذ باللہ ابتلاء کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہین حالانکہ ابتلاء و آزمائش اوسی وقت معقول ہے جبکہ آزمائش

کرنے والے کو شخص آزمودہ کا حال معلوم نہ ہو بلکہ مخالفین کی یہ تشنیع کافرون اور فاجرون کی اوس تشنیع سے مشابہ ہی جو اونسے لفظ استہزا و سخریہ کے خدا کی طرف منسوب کرنے مین اہل اسلام کی نسبت صادر ہوئی کہ اہل اسلام خدا کو مستہزی جانتے ہین اور سخریہ کو اوسکی طرف منسوب کرتے ہین۔ یہ اون تینون وجہون مین سے پہلی وجہ کا حال ہے جسپر مخالفین کا اہل حق کی نسبت تشنیع کرنا مبتنی تھا جس سے بدا کا معنی حقیقی مین استعمال کرنا مراد ہے۔ اب دوسری وجہ کا حال سُننا چاہیے اور مخالفین کے کید و مکر اور کذب و بہتان سے بچنا چاہیے جسکو تنفیر خلائق کے لیے اونہون نے اپنا پیشہ قرار دیا ہے۔ معنی مجازی مین لفظ بدا کے استعمال کا صحیح ہونا دو دلیلون سے ثابت ہے۔

پہلی دلیل معنی مجازی کا جائز ہونا اس قاعدۂ کلیہ پر مبنی ہے کہ جبوقت معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ مین مجاز کا کوئی علاقہ موجود ہو تو لفظ کا معنی غیر موضوع لہ مین استعمال کرنا درست ہے اگرچہ اوس لفظ کو معنی مذکور مین کسی شخص نے بھی استعمال نہ کیا ہو اسلیے کہ جواز استعمال مین جزئیات کا مسموع ہونا شرط نہین ہے جسکی ارباب عربیت نے تصریح کی ہے۔

دوسری دلیل لفظ بدا کے معنی مجازی مین استعمال کرنے اور اوسکے صحیح ہونے پر وہ احادیث و اخبار دلالت کرتے ہین جو ائمۂ دین سے منقول ہوے ہین جنکے قول کا عقلی اور نقلی دلیلون سے حجت ہونا معلوم اور اونکی تاسی و پیروی کا لازم ہونا مقرر ہو چکا ہے۔ اس مقام پر ائمۂ دین علیہم السلام کی بعض احادیث کا تذکرہ کرنا مناسب ہے۔

حدیث اول جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے روایت کیا ہے راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا خداوند عالم اوس چیز کو بھی جانتا ہے جو واقع نہین ہوئی اگر وہ ہوتی تو کیونکر ہوتی یا حق تعالے کو فقط اوسی چیز کا علم ہوتا ہے جو واقع ہو تی ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ان اللّٰہ ھو العالم بالاشیاء قبل کون الاشیاء	حق تعالے ہر شے کو اوسکے واقع ہونے سے پہلے جانتا ہے۔
قال عزوجل انا کنا نستنسخ	حق تعالے فرماتا ہے کہ ہم اون چیزون کو لکھتے جاتے تھے جنکو کہ

ما كنتم تعملون وقال لأهل النار
ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم
لكاذبون فقد علم عزوجل انه
لو ردّهم لعادوا لما نهوا عنه
وقال للملائكة لما قالت اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك قال اني اعلم ما لا تعلمون
فلم يزل الله عزوجل علمه سابقا للاشياء
قديما قبل ان يخلقها تبارك ربنا وتعالى
علوا كبيرا خلق الاشياء وعلم بها سابقا
لما شاء كذلك لم يزل ربنا عليما سميعا بصيرا

تم کرنیوالے تھے۔ اور اوس (حق تعالی) نے اہلِ دوزخ سے
ارشاد فرمایا ہے کہ اگر وہ (اہلِ دوزخ) پلٹا دیے جائین تو اون
چیزون کی طرف عود کرینگے جنسے کہ وہ منع کیے گئے ہین۔ اور
وہ لوگ جھوٹے ہین پس حق تعالی نے اس بات کو جان لیا کہ
وہ اگر پلٹا دیے جائین گے تو اون چیزون کی طرف عود کرین گے
جنسے وہ منع کیے گئے ہین اور حق تعالی نے فرشتون سے جبکہ اونھون نے
عرض کیا تھا کہ آیا تو زمین مین اوس شخص کو پیدا کریگا جو اوسمین فساد
کرے اور خون بہائے اور ہم تیری حمد کے ساتھ تسبیح کرتے ہین اور تیری
تقدیس کرتے ہین۔ ارشاد فرمایا کہ مین اوس چیز کو جانتا ہون جسکو
کہ تم نہین جانتے۔ پس حق تعالی کا علم ہمیشہ ہر شے سے مقدم رہا قبل
اسکے کہ وہ اشیاء کو پیدا کرے۔ اوسنے اشیاء کو پیدا کیا اور اون کو
پہلے ہی جان لیا۔ ہمارا پروردگار ہمیشہ علیم۔ سمیع اور بصیر رہا۔

اور حضرت کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالے کا علم جمیع ماکان و مایکون سے متعلق ہے۔
اور آپ نے آیۂ شریفہ افاکنا الخ اور آیۂ مبارکہ لو ردوا الخ اور آیۂ مجیدہ انی اعلم الخ کے ساتھ استدلال فرمایا

حدیث دوم جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حدیث طویل کے ضمن مین نقل کیا ہے اور اوسکا
حاصل یہ ہے کہ مامون رشید نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے قول واجب تعالے لیبلوکم
ایکم احسن عملا کے معنی دریافت کیے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ

انه عزوجل خلق خليقته ليبلوهم
بتكليف طاعته وعبادته لا على
سبيل الامتحان والتجربة لانه
لم يزل عليما بكل شي۔

حق تعالے نے مخلوقات کو پیدا کیا تاکہ اونکا اپنی طاعت اور
عبادت کی تکلیف کے ساتھ امتحان کرے لیکن اس سے امتحان
اور تجربہ کا حاصل کرنا مقصود نہ تھا اسلیے کہ حق تعالے ہمیشہ سے
ہر ایک شے کا جاننے والا ہے۔

حدیث سوم - کتاب توحید مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے -
راوی کہتا ہے کہ مین حضرت کے پاس حاضر تہا مین سنے کہا کہ -

الحمد للہ علی منتہی علمہ - } خداوند عالم کے لیے حمد ہے اوسکے علم کے منتہا کی برابر -

پس حضرت سنے ارشاد فرمایا کہ -

لا تقل ذلك فانہ لیس لعلمہ منتہی } ایسا نہ کہو اسلیے کہ اوسکے علم کے واسطے منتہا نہین ہے -

حدیث چہارم - کتاب توحید مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے
راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت سے عرض کیا کہ آیا آپ کے نزدیک جو چیزین کہ گذر چکی ہین اور وہ چیزین جو قیامت تک ہونیوالی ہین وہ علم خدا مین نہ تہین پس حضرت سنے ارشاد فرمایا کہ -

بلی قبل ان یخلق السموات والارض } ہان ضرور تہین قبل اسکے کہ وہ آسمانون اور زمین کو پیدا کرے

حدیث پنجم - اوسی کتاب مین حضرت سے منقول ہے - راوی نے عرض کیا کہ آیا آج کے دن کوئی ایسی شے واقع ہوتی ہے جو علم خدا مین نہ تہی حضرت نے ارشاد فرمایا کہ -

لا بل کان فی علمہ قبل ان ینشی السموات والارض - } ایسا نہین ہے بلکہ اوس کے علم مین ضرور تہی قبل اسکے کہ وہ آسمانون اور زمین کو پیدا کرے -

حدیث ششم - کتاب مذکور مین منقول ہے - راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا آج کے دن کوئی ایسی شے واقع ہوتی ہے جو کل علم خدا مین نہ رہی ہو - حضرت سنے ارشاد فرمایا کہ -

لا من قال ھذا فاخزاہ اللہ - } ایسا (ہرگز) نہین ہے جو شخص ایسا کہے خدا اوسکو رسوا کرے -

مین سنے عرض کیا کہ جو چیز گذر چکی ہے یا قیامت کے دن تک ہونے والی ہے آیا وہ علم خدا مین نہین ہے - حضرت نے ارشاد فرمایا کہ -

بلی قبل ان یخلق الخلق - } ہان (ضرور ہے) قبل اسکے کہ وہ مخلوق کو پیدا کرے -

حدیث ہفتم - علل الشرائع مین سماعہ سے منقول ہے کہ مین سنے حضرت کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ

مارد اللہ العذاب عن قوم قد اظلّھم الا قوم یونس ع | حق تعالےٰ نے عذاب کو کسی ایسی قوم سے رد نہین کیا جنکے سرون پر وہ (عذاب) سایہ کرچکا ہو سوای قوم حضرت یونس کے

پس مین نے عرض کیا آیا عذاب نے اونکے سرون پر سایہ کرلیا تھا۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ

نعم حتی نالوہ باکفّھم۔ | ہان حتی کہ اونھون نے اوس (عذاب) کو اپنی ہتھیلیون سے چھو لیا تھا

مین نے عرض کیا کہ یہ کیونکر ہوا۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

کان فی العلم المثبت عند اللہ عزوجل الذی لم یطلع علیہ احد انہ سیصرفہ عنھم۔ | یہ امر اوس علم مین موجود تھا جو حق تعالےٰ کے پاس مثبت ہے اور اوسپر کوئی شخص مطلع نہین ہوا کہ حق تعالےٰ اوس (عذاب) کو اون لوگون سے رد کردے گا۔

حدیث ہشتم حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے۔ حضرت نے فرمایا کہ۔

من زعم ان اللہ عزّوجلّ یبد ولہ فی شی لم یعلمہ امس فابرء منہ۔ | جو شخص یہ گمان کرے کہ حق تعالےٰ کے لیے کسی شے مین کوئی ایسی بات ظاہر ہوتی ہے جس کو وہ کل نہ جانتا تھا تو تم اوس سے بیزاری کرو۔

حدیث نہم جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔

ان اللہ یقدم مایشاء ویوخر مایشاء ویمحو مایشاء ویثبت مایشاء وعندہ ام الکتاب۔ | حق تعالےٰ جس چیز کو چاہتا ہے مقدم کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے موخر کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے محو کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے ثابت کرتا ہے اور اوسکے پاس ام الکتاب (لوح محفوظ) ہے

اور ارشاد فرمایا کہ۔

لکل امر یریدہ اللہ فھو فی علمہ قبل ان یوقعہ ولیس شی یبدو لہ الا وقد کان فی علمہ ان اللہ لایبدو لہ الا وقد کان فی علمہ ان اللہ لایبدو لہ من جھل | جس امر کا حق تعالی ارادہ کرتا ہے وہ اوسکے علم مین ہوتا ہی قبل اسکے کہ اوسکو واقع کرے۔ اور کوئی شی اوسکے لیے ایسی ظاہر نہین ہوتی جو پہلے اوسکے علم مین نہو بیشک حق تعالی کو ایسے کوئی ایسی چیز ظاہر نہین ہوتی جو پہلے سے اوسکے علم مین نہو بیشک اللہ کو ایسی کوئی چیز جہالت کے بعد ظاہر نہین ہوتی

حدیث دہم۔ کافی مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔

مابدأ اللہ فی شئ الاکان فی علمہ قبل ان یبدولہ۔	کسی امر مین حق تعالے کو بدا نہین ہوتا مگر یہ کہ حق تعالے اوسکو قبل سے جانتا ہے۔

مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ اور بہی بہت سی حدیثین ہین جنکا اس مقام پر وارد کرنا مناسب نہین ہی۔ بہرحال اخبار مذکورہ ومتروکہ سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ حق تعالے کے علم مین کسی قسم کا تغیر وتبدل متصور نہین ہے۔

جناب شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ فرماتے ہین۔

من قال بانہ لایعلم الشی الابعد کونہ فقد کفر وخرج عن التوحید	جو شخص یہ کہے کہ خداوند عالم کسی شے کو اوسی وقت جانتا ہے جبکہ وہ ہوچکتی ہے تو وہ کافر اور توحید سے خارج ہے۔

اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحارالانوار مین ارشاد فرمایا ہے کہ خداوند عالم کا ازلاً وابداً جمیع اشیاء پر مطلع ہونا ہمارے مذہب کی ضروریات مین داخل ہے خواہ وہ اشیا جزئی ہون یا کلی۔ اور اوسکے علم مین کسی قسم کا تغیر واقع نہین ہوسکتا البتہ اس باب مین حکماء نے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہین کہ حق تعالے کے لیے جزئیات کا علم حاصل نہین ہے۔ اور قدماء فلاسفہ نے علم واجب تعالی کے بارہ مین بہت اختلاف کیا ہے اس مقام پر فلاسفہ کے بعض اقوال کو بیان کرنیکے بعد فرماتے ہین کہ بعض فلاسفہ نے اختیار کیا ہے کہ خداوند عالم کیلیے کسی چیز کا اوس وقت تک علم نہین ہوتا جبتک کہ وہ واقع نہ ہو۔

اور اسی قول کو ابوالحسین بصری اور ہشام بن حکم کی طرف بہی منسوب کیا ہے۔ اور بعض روایات بہی اسپر دلالت کرتی ہین اور گمان یہ ہی کہ ہشام بن حکم نے اس مذہب کو قبل اختیار مذہب حق اختیار کیا ہوگا یا اوسکے کلام کو اوسکے نقل کرنے والون نے سمجھا نہ ہوگا اور جملہ مذاہب باطلہ کفر صریح اور ضرورت عقل ودین کے مخالف ہین اور انکے باطل ہونے پر قطعی دلیلین موجود ہین پس جبکہ فرقہ حقہ نے اپنے ائمہ دین سے اس قسم کی حدیثین نقل کی ہین تو بدون ضرورت وہ حق تعالی کی نسبت جہل کو کیونکر تجویز کرسکتے ہین۔ حالانکہ علماء امامیہ کا تنزیہ باریتعالی مین مبالغہ کرنا معلوم ہے۔ اور جبکہ علماء امامیہ کے نزدیک

اونکے ائمہ معصومینؑ کے لیے بھی علم ماکان ومایکون ثابت ہے جیساکہ ائمہ معصومینؑ کے معجزات اور جفر جامع اور مصحف فاطمہ اور لیلۃ القدر اور لیلۃ الجمعہ کی احادیث واخبار سے ثابت ہوتا ہے توحق تعالی سے اوسکے ثبوت کا انکار کس طرح ہوسکتا ہے۔ پس ہم کہتے ہین کہ حضرات ائمہ دین علیہم السلام کی احادیث مذکورہ بالا پر نظر کرنیکے بعد لفظ مذکور کے معنی مجازی مین مستعمل ہونے اور اوسکے صحیح ہونے مین شبہ نہین رہ سکتا بلکہ لفظ بدا کے معنی مجازی مین مستعمل ہونے پر حدیث نبویؐ بھی دلالت کرتی ہے جو صحیح بخاری مین موجود ہے اور جناب شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی نے بھی اوسکا اقرار فرمایا ہے۔ چنانچہ ابن اثیر نے حدیث اقرع وابرص مین بیان کیا ہے بدا اللہِ عزوجل ان یبتلیھم ای قضی بذلک وھو معنی البداء ھھنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شی علم بعد ان لم یعلم وذلک علی اللہ غیر جائز۔ انتہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث مین بدا سے قضا مراد ہے اسلیے کہ قضا سابق ہے اور بدا سے کسی شے کی خوبی کا معلوم نہ ہونیکے بعد معلوم ہونا مراد ہوتا ہے جو حق تعالے پر جائز نہین ہے۔ اس مقام سے واضح ہوا کہ اگر حضرات مخالفین لفظ بدا کے غیر معنی معروف مین استعمال کرنیکو اپنی تشنیع کا منشا قرار دین تو ساقط از اعتبار ہوگا۔ اسلیے کہ ابن اثیر کی تحریر سے اوس (لفظ بدا) کا غیر معنی معروف مین مستعمل ہونا معلوم ہوا البتہ ایسی تشنیع بمعنی یا مشترک ہوگی اور یہ کلام اوس تقدیر پر کیا جاتا ہے جبکہ غیر معنی معروف مین لفظ بدا کے مستعمل ہونیکا از قبیل مجاز ہونا تسلیم کرلیا جائے والا بیان سابق سے معلوم ہوا کہ ہمارے بعض علماء اعلام نے اوس معنی کے جو لفظ بدا سے شیعون کی مراد ہے حقیقی ہونے کا دعوے فرمایا ہے اور اگر مخالفین کے نزدیک خداوند عالم کا بدا کے معنی مجازی کے ساتھ متصف کرنا جائز نہین ہے اور اسی مطلب کو منشاء تشنیع قرار دیتے ہین تو اس امر کا باطل ہونا بھی نہایت ظاہر ہے اسلیے کہ ہم عنقریب بیان کرینگے کہ اوس معنی کے ساتھ حق تعالی کے متصف ہونیکا جائز ہونا باتفاق اہلِ اسلام ثابت ہے۔

پس واضح ہو کہ ہمارے نزدیک بدا سے کسی رائے کی تغیر کا بدون تغیر واقعی ظاہر ہونا مراد ہے جیسا کہ حضرات معصومین علیہم السلام کے احادیث اور حضرات علماء اعلام کے اقوال سے مستفاد ہوتا ہے۔

اور اس مطلب کا حاصل یہ ہے کہ بعض امور مقدرہ مین کسی مصلحت سے کبھی تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے۔
اور اسبا اوقات انبیا۔ و اوصیا علیہم السلام کو بعض امور کے مقدر ہونیکا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اوسکے
حسب مصلحت متغیر ہونیکا علم حاصل نہین ہوتا یا اوسکے حسب مصلحت متغیر ہونیکا علم حاصل ہوتا ہی۔ مگر اوسکے
ظاہر کرنے پر مامور نہین ہوتے۔ اور اس مطلب پر اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ پس جو شخص کہ اس باب مین
فرقۂ حقہ پر تشنیع کریگا وہ جملہ اہل اسلام پر تشنیع ہوگی اور وہ اسلام سے خارج ہوگا۔ اور اس تقدیر پر اوسکو
ہمارے ساتھ اصل اسلام مین کلام کرنا سزاوار ہوگا اور خصوص مذہب تشیع مین کلام کرنا زیبا نہ ہوگا
اور حاصل کلام یہ ہے کہ جناب باری تعالی ارشاد فرماتا ہے لکل اجل کتاب یمحو اللہ ما
یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب اور اس آیۂ شریفہ کے ظاہر الفاظ پہلے مقدمہ پر دلالت
کرتے ہین جنسے بعض امور مقدرہ کا متغیر اور قابل محو و اثبات ہونا ثابت ہوتا ہے۔ امام فخر الدین رازی
نے تفسیر کبیر مین بیان کیا ہے کہ اس آیۂ شریفہ کے باب مین دو قول ہین۔

پہلا قول یہ ہے کہ یہ محو و اثبات ہر ایک چیز کو شامل ہے جیسا کہ ظاہر لفظ کا مقتضا ہے
اس بنا پر رزق کا محو کرنا اور زائد کرنا اور اسی طرح عمر اور سعادت و شقاوت و ایمان و کفر وغیرہ جملہ
امور اوس (آیۂ شریفہ) کے مدلول مین داخل ہونگے اور اسی کو عمر بن سعید نے اختیار کیا ہے۔ اور
اسی مطلب کو جابر بن عبد اللہ انصاری نے حضرت رسول خداؐ سے نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ آیۂ شریفہ فقط بعض امور کے ساتھ مخصوص ہے اس قول کی بنا پر اون
امور مخصوصہ کی تعیین مین اختلاف ہوا ہے۔ پس بعض علما نے کہا ہے کہ اوس سے پہلے حکم کا منسوخ
کرنا اور دوسرے حکم کا اوسکے عوض ثابت کرنا مراد ہے۔ اور بعض علما نے کہا ہے کہ اوس سے
گناہون کا اولاً ثابت کرنا اور بعد توبہ اونکا محو کرنا مراد ہے۔ اور بعض علما نے کہا ہے کہ اوس سے
رزق اور مصیبت کا محو یا ثابت کرنا۔ اور بندہ کی دعا و تضرع کرنے یا صدقہ دینے پر اوسکا ثابت یا
محو کرنا مراد ہے اور اس محو و اثبات کا فائدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے حوائج مین خلق سے کنارہ کرین اور
جناب باری عز اسمہ کی طرف رجوع کرین۔ اور بعض علما نے کہا ہے کہ اوس سے خداوند عالم کا اپنے

کسی حکم کو اسطرح زائل کرنا مراد ہے کہ کسی شخص کو اوسپر اطلاع حاصل نہ ہو۔ اور امام فخر الدین رازی نے ان اقوال کے علاوہ دیگر اقوال کو بھی نقل کیا ہے لیکن چونکہ اونکے نقل کرنیسے کوئی غرض متعلق نہ تھی اس لیے اون سے اعراض کیا گیا۔

پس اب ان اقوال مین جنکو مخالفین کے امام نے نقل کیا ہے تامل کیا جاے کہ آیا ان اقوال کے مدلول اور مقدمۂ اولے کے مفاد مین جسکو معنی بدا متضمن ہین کسی قسم کا تفاوت ہی یا نہین اور باانہمہ امام مذکور نے اپنی بعض تصنیفات مین سلیمان بن جریر سے نقل کیا ہے۔

ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدا لله تعالى فيه ۔ | یعنی رافضیون کے امامون نے اپنے شیعون کے لیے بدا کے قول کو وضع کیا ہی پس جبکہ وہ کہتے ہین کہ عنقریب اونکے لیے امر و شوکت حاصل ہوگی بعد ازان اونکی خبر کے مطابق امر واقع نہین ہوتا تو کہہ دیتے ہین کہ خدا کے لیے اسمین بدا ہوا ہے۔

اور امام مذکور نے دوسرے مقام پر بیان کیا ہے کہ رافضی لوگ خداوند عالم پر بدا کے جائز ہونے کو تجویز کرتے ہین اور اوسکے معنی یہ ہین کہ حق تعالے کسی شے کا اعتقاد کرے بعد ازان اوسکے لیے پہلے اعتقاد کا خلاف ظاہر ہو اور اونہون نے اس باب مین آیہ شریفہ يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب کے ساتھ استدلال کیا ہے۔

اور عبارت مذکورہ سے امام مذکور کی بددیانتی کا کئی طرح ثبوت ہوتا ہے۔

اول - یہ کہ اگرچہ اہل سنت و جماعت ہمارے ائمہ دین علیہم السلام کو معصوم نہین جانتے لیکن اونمین سے اکثر لوگ ان حضرات کے - عادل - مقدس - متورع - اور زاہد ہونے کے قائل ہین بلکہ اون حضرات کے واجب الاطاعۃ ہونیکا اظہار کرتے ہین تا اینکہ اگر علماء امامیہ اونکے کسی عالم سے ایسے اقوال نقل کرتے ہین جو دربارۂ حضرات ائمہ طاہرین علیہم السلام اوسکے بد اعتقاد ہونے پر دلالت کرتے ہون تو اونکے علماء حتی الوسع اس عار کو اپنے لیے گوارا نہین کرتے اور نقل مذکور کے صحیح ہونیکو تسلیم نہ کرنیکے ساتھ اوس ننگ و عار کو دفع کرنا چاہتے ہین یا اپنے اوس عالم سے تبرا اور بیزاری کرتے ہین بخلاف اس امام

اہل سنت وجماعت کے کہ انسنے اپنے لیے کمال بیحیائی کو گوارا اور اسلام کے ظاہری پردہ کو دریدہ اور آیہ شریفہ قُل لَا اَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبٰی سے عدول کرکے خسران دنیا و آخرت کو اختیار کیا ہے مگر حقیقت امر یہ ہے کہ بمقتضاے کل اناء یترشح بما فیہ۔ جملہ اہل سنت وجماعت اپنے باطن میں حضرات ائمہ طاہرین ع کے ساتھ اوسی قسم کی بد اعتقادی رکھتے ہین جیسی کہ اونکے امام مذکور سے ظاہر ہوئی ہے اگرچہ بظاہر وہ حضرات اہل بیت علیہم السلام کے تابع ہونے اور سفینۃ اہلبیت ع کے راکب ہونیکا اظہار کرتے ہین اور اپنے آپکو دوستداران اہل بیت علیہم السلام مین شمار کرتے ہین

دوم ۔ یہ کہ معنی بدا اوس سے زائد نہین ہین جنکو اہل سنت وجماعت کے امام مذکور نے آیہ شریفہ یمحو اللہ ما یشاء الخ کی تفسیر مین بیان کیا ہے۔ پس معلوم نہین کہ مخالفین کی زبان کیونکر یارای کرتی ہے کہ وہ شیعون اور اونکے امامون پر اوسی امر کے ساتھ تشنیع کرتے ہین جسکو کہ اونکے اہل مذہب خود لکھتے ہین۔ علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے آیہ شریفہ کی تفسیر مین بیان فرمایا ہے کہ یہ محو و اثبات ہر ایک چیز کو شامل ہے۔ پس وہ رزق کو محو بھی کرتا ہے اور زائد بھی کرتا ہے اسیطرح عمر کو محو بھی کرتا ہے اور دراز بھی کرتا ہے اسیطرح سعادت وشقاوت وغیرہما کو محو بھی کرتا ہے اور ثابت بھی کرتا ہے اور اس قول کو حضرت عمر بن خطاب اور ابن مسعود اور ابن وائل اور قتادہ سے نقل کیا ہے اور ابو قلابہ نے ابن مسعود سے اس دعا کو نقل کیا ہے۔

اللّٰھم لئن کنت کتبتنی فی الاشقیاء فاثبتنی فی السعداء فانک تمحو ما تشاء وتثبت وعندک ام الکتاب۔

پروردگارا اگر تونے مجھکو اشقیا مین لکھا ہے تو مجھکو سعدا مین ثابت کرے اسلیے کہ تو جس چیز کو چاہتا ہے محو کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے اور تیرے پاس ام الکتاب ہے۔

اور اس مقام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازی نے جس طرح کہ شیعون کے امامون کی مخالفت کے طریقہ پر رفتار کو اختیار کیا ہے اوسی طرح اونہون نے اپنے امام اور پیشواے مذہب کی مراعات کو بالاے طاق رکھدیا ہے۔ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے۔ ھو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا واجل مسمّی عندہ جناب علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے اس آیہ شریفہ کی تفسیر کے

ذیل مین ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ لفظ قضی اجلاً مین اجل سے وہ زمانہ مراد ہے جو اوس کی ولادت کے وقت سے وفات تک واقع ہوتا ہے اور لفظ واجل مسمی عندہ مین اجل مسمےٰ سے وہ زمانہ مراد ہے جو اوسکی وفات کے وقت سے قیامت تک واقع ہوتا ہے۔ اور اوسکی وقت کو خدا کے سوا کوئی دوسرا شخص نہین جانتا پس جسوقت کہ کوئی مرد صالح صلۂ رحم بجا لاتا ہے تو حق تعالےٰ اوسکی حیات کے وقت کو زائد کر دیتا ہے بایں معنی کہ ایک زمانہ محدود کو اوس مقدار مین سے اخذ کرتا ہے جو اوسکی وفات اور قیامت کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ اور اوس (زمانہ محدود) کو اوسکی حیات کے زمانہ مین منضم کر دیتا ہے۔ اور اگر وہ مرد صالح نہین ہے اور صلۂ رحم کو بجا نہین لاتا تو اوسکے زمانہ حیات مین سے کسی قدر زمانہ کو کم کر دیتا ہے اور اوس (زمانہ) کو قیامت کی زمانہ مین منضم کر دیتا ہے۔ اور آیۂ شریفہ وما یعمر من معمر ولا ینقص من عمرہ الا فی کتاب کے یہی معنی ہین۔ اور کچھہ کلام کے بعد فرماتے ہین کہ بعض احادیث مین جو صلۂ رحم کا موجب زیادتی عمر ہونا اور صدقہ کا موجب زیادتی اجل ہونا۔ اور حق تعالےٰ کا حضرت یونس ع کی قوم کے لیے عمرون کا زائد کر دینا وغیرہ منقول ہوا ہے وہ اس مطلب کی ساتھ منافات نہین رکھتا جسکو کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اور علامۂ زمخشری نے کعب سے نقل کیا ہے کہ اونھون نے حضرت عمر سے جبکہ اون (حضرت عمر) کے شکم مین ضربت لگی عرض کیا کہ کاش تم خداوند عالم سے دعا کرتے کہ وہ تمہاری موت کو موخر کر دیتا حاضرین مین سے ایک شخص نے کہا کہ آیا حق تعالےٰ نے نہین فرمایا فاذا جاء اجلھم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون اسکے جواب مین کعب نے کہا کہ جس طرح حق تعالےٰ نے اسکو فرمایا ہے اسیطرح اوسی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ وما یعمر من معمر الخ اور نیز علامۂ زمخشری نے بیان کیا ہے کہ اسی مطلب کیطرف حضرت رسول خدا صلعم نے اشارہ فرمایا ہے

ان الصدقۃ والصلۃ تعمران الدیار وتزیدان فی الاعمار۔ | بے شک صدقہ اور صلۂ رحم مکانون کو آباد کرتے ہین اور عمرون کو زائد کرتے ہین۔

اور نیز علامۂ مذکور نے فرمایا ہے کہ زبانون پر جاری ہے۔

اطال اللّٰہ بقائک وفسح فی مدتک } خدا تمہاری بقا کو دراز کرے اور تمہاری مدت مین کشادگی عطا فرمائے

اور یہ جو کچھہ کہ مذکور ہوا اوس مطلب پر بخوبی دلالت کرتا ہے جسکے کہ ہم درپے ہین -

اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے

فلما اسلما وتله للجبین ونادیناہ ان یا ابراھیم قد صدقت الرویاء انا کذلک نجزی المحسنین ؐ پارہ ۲۳ سورہ والصفت رکوع } پس جبکہ اون دونون نے اطاعت کی اور اونکو پیشانی کی طرف گرایا اور ہم نے اونکو ندا دی کہ اے ابراہیم تمنے بیشک خواب کی تصدیق کی ہم نیکون کو اسی طرح جزا دیتے ہین -

اس آیۂ شریفہ کی تفسیر مین قاضی بیضاوی نے تحریر فرمایا ہے کہ اس آیۂ شریفہ کے ساتھہ اون لوگون نے استدلال کیا ہے جو نسخ فعل کو اوس (فعل) کے واقع ہونیسے پہلے تجویز کرتے ہین اسلیے کہ حضرت ابراہیمؑ اوس قول کی بنا پر جسکو حق تعالے نے جناب اسمعیلؑ سے نقل فرمایا ہے یا ابت افعل ما تؤمر اون (حضرت اسمعیلؑ) کے ذبح کرنے پر مامور تھے جو حاصل نہین ہوا - اور جناب علامہ حلی علیہ الرحمہ نے تہذیب مین فرمایا ہے کہ کسی شے کا اوسکے فعل سے پہلے منسوخ ہو جانا اجماعاً جائز ہے اسلیے کہ عاصی اور کافر سے ناسخ و منسوخ دونون کا خطاب متعلق ہوتا ہے - کلام اسمین ہے کہ کسی فعل کا حضورِ وقت کے قبل نسخ کرنا جائز ہے یا نہین - پس معتزلہ اوسکو تجویز نہین کرتے اور اشاعرہ اوسکی جائز ہونیکو تجویز کرتے ہین - اور علامہ علیہ الرحمہ نے نہایۃ الاصول مین فرمایا ہے کہ کسی شے کے قبل فعل منسوخ ہونے کی دو قسمین ہین -

پہلی قسم - اوسکا انقضاءِ وقت کے بعد منسوخ ہونا اور اس قسم کے جواز مین کسی قسم کا اختلاف نہین ہے اسلیے کہ فعل واحد کا فی الحال مقرون بمصلحت ہونا اور آیندہ متضمن مفسدہ ہونا جائز ہے -

دوسری قسم - اوسکا حضورِ وقت کے قبل منسوخ ہونا اور اس قسم کے جواز مین اہل اسلام نے اختلاف کیا ہے - پس معتزلہ اور بعض اصحاب ابو حنیفہ اور شافعیہ مین سے ابوبکر صیرفی نے اوسکو منع کیا ہے اور اشاعرہ اور اکثر شافعیہ نے اوسکے جواز کو اختیار کیا ہے اور حق یہ ہے کہ وہ جائز نہین ہے - اور علامہ علیہ الرحمہ نے تہذیب مین اسطرح استدلال کیا ہے کہ اگر کسی فعل کا قبل حضورِ وقت منسوخ ہونا جائز ہو تو بدا لازم آئیگا

اسلیے کہ بدا کے لیے چار شرطین ہین پہلی شرط فعل کا متحد ہونا - دوسری شرط - وجہ کا متحد ہونا - تیسری شرط - وقت کا متحد ہونا - چوتھی شرط مکلف کا متحد ہونا - اور ما نحن فیہ مین یہ چارون شرطین متحقق ہین - اور شارح عمیدی نے شرح تہذیب مین فرمایا ہے کہ علماء نے نسخ کے قبل حضور وقت جائز ہونے مین اختلاف کیا ہے مثلاً شارع علیہ السلام اول روز مین ارشاد فرمائین کہ غروب آفتاب کے قریب دو رکعت نماز کا پڑہنا واجب ہے اور زوال آفتاب کے وقت ارشاد فرمائین کہ غروب آفتاب کے وقت اوس نماز کا پڑہنا جائز نہین ہے جسکا کہ ہم نے امر کیا تہا پس ہمارے جملہ اصحاب اور جمہور معتزلہ اور ابوبکر صیرفی شافعی اور بعض حنابلہ نے اوسکو تجویز نہین کیا اور اشاعرہ اور اکثر شافعیہ نے اوسکو تجویز کیا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے قول اول کو اختیار فرمایا ہے اور وہی حق ہے اسلیے کہ اگر اس قسم کی نسخ جائز ہو تو بدا لازم آئیگا جس سے حق تعالےٰ پر کسی چیز کا مخفی ہونیکے بعد ظاہر ہونا مراد ہے اور چونکہ تالی باطل ہے لہذا مقدم بہی باطل ہوگا -

اور بیان بلازمت یہ ہے کہ بدا کی چار شرطین ہین - فعل - اور اوسکا وقت - اور اوسکی وجہ - اور مکلف اور صورت نزاع مین یہ چارون شرطین موجود ہین - اور بطلان تالی کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالی کا جاہل ہونا بالاجماع جائز نہین ہے - انتہے بعض کلامہ - اور اس کلام کے نقل کرنیسے دو فائدے جلیل الشان حاصل ہوے -

پہلا فائدہ - بعض امور مقدرہ مین تغیر و تبدل کا واقع ہونا اگرچہ یہ تغیر لوح محو و اثبات مین ہوتا ہے اور لوح محفوظ مین نہین ہوتا -

دوسرا فائدہ - اشاعرہ کا نسخ کو قبل حضور وقت عمل تجویز کرنا اور یہ قول درحقیقت حق تعالی پر بدا کے ایسی وجہ سے واقع ہونیکو مستلزم ہے جو کسی طرح جائز نہین ہے - پس اس مقام سے اشاعرہ کی خیر فہمی ملاحظہ کرنیکے قابل اور اونکا طریقہ غیر مرضیہ پر سلوک کرنا تامل کرنیکے لائق ہے - اور باوجود اسکے وہ فرقہ اثنا عشریہ پر تجویز بدا کے سلسلہ تشنیع کرتے ہین حالانکہ وہ نکا دامن ہمت ایسی کثافتون سے منزہ اور مبرا ہے اور خود اشاعرہ اس عقیدہ فاسدہ کو اختیار کرتے اور مورد مذمت و ملام ہوتے ہین اور اونکے اس عقیدہ فاسدہ پر اصحاب حنفیہ اور بعض شافعیہ کی شہادت موجود ہے -

وذٰلک امر یضحک الثکلیٰ۔ } اور یہ ایسا عجیب امر ہے جو زن پسر مردہ کو بھی خندہ مین لاتا ہے۔

اور جبکہ مقدمہ اولیٰ کی توضیح سے فراغ حاصل ہوچکا تو اب مقدمہ ثانیہ مین کلام کرتے ہین جسکو کہ معنی بدا متضمن ہین پس وہ بھی خاصہ و عامہ دونون مین از قبیل مسلمات ہے اور کسی شخص کو اوسکے انکار کرنے کی مجال نہین ہے۔ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

فلولا کانت قریۃ اٰمنت فنفعھا ایمانھا الا قوم یونس لما اٰمنوا کشفنا عنھم عذاب الخزی فی الحیوٰۃ الدنیا ومتعنٰھم الیٰ حین ﷺ پارہ ۱۱ سورہ یونس رکوع ۹ } پس ہرگز کوئی قریہ ایسا نہین ہوا جو ایمان لایا ہوا اور اوسکو اوسکے ایمان نے فائدہ پونہچایا ہو مگر قوم یونس جبکہ وہ ایمان لائی تو ہمنے اونسے حیات دنیا مین رسوائی کے عذاب کو دور کردیا۔ اور اونکو ایک مدت معینہ تک بہرہ مند کیا

جناب قاضی ناصر الدین بیضاوی نے اس آیہ شریفہ کی تفسیر مین بیان کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت یونس علیہ السلام کو اہل نینوا کی طرف مبعوث فرمایا پس اونھون (اہل نینوا) نے حضرت یونس علیہ السلام کی تکذیب کی اور اوسپر اصرار کیا۔ پس حضرت یونس ؑ نے اون لوگون سے فرمایا کہ تم پر تین روز کے عرصہ مین اور بعض علماء کے بیان کی بنا پر چالیس روز کے عرصہ مین عذاب نازل ہوگا پس جبکہ وقت عذاب قریب پونہچا تو ابر سیاہ اور دہوین سے آسمان پر ہوگیا اور وہ (ابر سیاہ اور دہوان) اسقدر نیچا ہوا کہ اوسکی وجہ سے تمام راستے تیرہ و تاریک ہوگئے۔ پس اہل نینوا نے توبہ کی اور حضرت یونس ؑ کی جستجو کی۔ اور جبکہ اونھون نے حضرت یونس ؑ کو نہ پایا تو اونکو یقین ہوا کہ حضرت یونس ؑ نے جو کچھ فرمایا تھا وہ سب صحیح و درست تھا۔ اور یہ وہی عذاب ہے جسکا حضرت یونس ؑ نے وعدہ فرمایا تھا۔ پس اون لوگون نے کرباس کے کپڑے پہنے اور اپنی عورتون اور حیوانون کو جنگل کی طرف لے گئے اور بچون کو اونکی ماؤن سے جدا کیا۔ اور باواز بلند گریہ کرنا شروع کیا اور توبہ کی اور ایمان کا اظہار کیا۔ پس حق تعالیٰ نے اونپر رحم کیا اور عذاب کو اونسے برطرف کردیا۔ اور علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے تفسیر مجمع البیان مین بیان کیا ہے کہ حضرت یونس ؑ کا قصہ جیسا کہ سعید بن جبیر اور سدی اور وہب وغیرہم سے منقول ہوا ہے یہ ہے کہ حضرت یونس ؑ کی قوم قریہ نینوا مین رہتی تھی جو زمین موصل مین

واقع ہے اور حضرت یونسؑ اون کو اسلام کی طرف دعوت کرتے تھے اونہون نے انکار کیا حضرت یونس علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم ایمان نہ لاؤ گے تو تین روز کے عرصہ مین تمپر عذاب نازل ہوگا۔ پس حضرت یونسؑ کی قوم نے باہم کہا کہ ہم یونسؑ کو کاذب اور دروغگو نہین جانتے۔ پس اگر اونہون نے آج کی شب اسی قریہ مین بسر کی تو سمجھ لو کہ عذاب نازل نہ ہوگا۔ اور اگر اونہون نے آج کی شب اس قریہ مین بسر نہ کی تو یقین سمجھو کہ عذاب نازل ہوگا۔ پس جبکہ شب ہوئی تو جوف شب مین حضرت یونسؑ باہر تشریف لیگئے۔ پس جبکہ صبح ہوئی تو عذاب نے اونپر احاطہ کیا۔ وہب کہتا ہے کہ آسمان مین ابر سیاہ پیدا ہوا اور دخان شدید بہم پونہچا اور وہ نیچے اوترنے لگا۔ تا اینکہ اونکی شہر کو گھیر لیا اور اونکے بالاخلنے سیاہ ہوگئے۔ ابن عباس کہتے ہین کہ عذاب خدا اون لوگون کے سرونپر دو ثلث میل کی مسافت تک آگیا تھا۔ پس جبکہ حضرت یونسؑ کی قوم نے اس حال کو بچشم خود مشاہدہ کیا تو اپنے ہلاک ہونے کا یقین کیا۔ اور حضرت یونسؑ کی جستجو کی۔ اور حضرت کو اپنے درمیان نہ پایا۔ پس عورتون اور بچون کو اپنے ہمراہ لیکر جنگل کی طرف روانہ ہوئے اور کرپاس کے کپڑے پہن لیے۔ اور خلوص نیت کے ساتھ توبہ کی اور ایمان لائے۔ اور ماؤن اور بچون مین جدائی ڈالی پس گریہ وزاری کی آوازین اونکے درمیان بلند ہوئین اور تضرع وزاری بہت کی اور حضرت یونسؑ پر ایمان لانیکا اظہار کیا اور کہنے لگے کہ اٰمنّا بما جاء بہ یونس۔ پس رحمت الٰہی اونکے حال پر شامل ہوئی اور اونکی دعا مستجاب ہوئی اور حق تعالیٰ نے عذاب کو اونکے سر سے برطرف کیا۔ انتہیٰ ترجمۃ بعض کلامہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ اور روضۃ الصفا مین یہ قصہ اسطرح مرقوم ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا کہ عنقریب تمپر عذاب خدا نازل ہوگا کہنے لگے کہ یہ کلام منجملہ مفتریات ہے وسوقت حضرت یونس علیہ السلام نے دست بدعا ہوکر عرض کی یارب انّ قومی کذّبونی فانزل علیھم نقمتک استجابت دعا کے آثار حضرت یونسؑ پر ظاہر ہوئے اور اپنے اہل وعیال کے ساتھ اپنی قوم سے باہر چلے جانیکا ارادہ فرمایا اور نکلنے کے وقت اہل نینوا سے مخاطب ہوکر ارشاد فرمایا انّ العذاب یاتیکم بعد ثلٰثۃ ایام[۱] اس کلام کو زبان مبارک سے بیان فرمایا اور اون اطراف کی پہاڑون مین

[۱] تین روز کے بعد تمپر عذاب آئیگا ۱۲

ایک پہاڑ کی طرف تشریف لیجانے کا قصد کیا جبکہ اہل نینوا پر عذاب کے آثار نمایاں ہوے اور حضرت یونس ع کی جستجو کی اور اونکو نہ پایا تو سب نے مضطر ہو کر ایک تودہ ریگ کے قریب اجتماع کیا جو بعد ازان تلِ رماد اور تلِ توبہ کے ساتہ موسوم ہوا - اور عورتون اور چوپاؤن کے بچون کو اونکی ماؤن سے جدا کیا اور خاکستر کو اپنے سرون پر ڈالا اور اپنے پاؤن کے نیچے کانٹے بچہائے اور تضرع وزاری اور گریہ وبیقراری مین مشغول ہوے - اور جبکہ چالیس روز کی مدت اسی حال پر بسر ہوئی تو حق تعالی نے فرشتون کی شفاعت سے حضرت جبرئیل ع کو عذاب کے برطرف کرنے پر مامور فرمایا - جب عذاب دور ہوا اور حضرت یونس ع کو اوسپر اطلاع ہوئی تو حضرت یونس ع اس خیال سے داخلِ نینوا نہ ہوے کہ مبادا اونکی قوم اونکو کذاب جانے - انتہے المطلوب من کلام روضۃ الصفا -

اور علماء مخالفین کی یہ عبارتین مقدمۂ ثانیہ مین صریح ہین - اور حق تعالی دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے

وواعدنا موسی ثلثین لیلۃ واتممناھا بعشر - } اور ہمنے موسے سے تیس شبون کا وعدہ کیا اور اونکو دس شبون کے ساتہ کامل کیا -

کتاب حبیب السیر مین مرقوم ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسی علیہ السلام سے بکرات ومرات عرض کیا کہ ہمکو ایک جدید شریعت کی حاجت ہے تاکہ ہم اوسکے مقتضا پر عمل کرین اور حضرت موسی ع نے اس مطلب کو بارگاہِ احدیت مین عرض کیا - ارشاد ہوا کہ کوہِ طور پر اگر تیس روز تک روزہ رکھو تاکہ تمہارا سوال مقبول ہو - اور حضرت موسی علیہ السلام نے حضرت ہارون علیہ السلام کو درمیانِ قوم اپنا خلیفہ قرار دیکر جانب بریہ روانہ کیا اور صلحاء بنی اسرائیل مین سے ستر آدمیون کو ہمراہ لیکر کوہ طور کی طرف حرکت فرمائی اور منزلِ مقصود پر پونہچکر غرۂ ماہ ذیقعدہ سے سلخ ماہ مذکور تک روزہ مین مشغول رہے اور وحی الہی کے موافق اوسکے ساتہ ماہ ذیحجہ کے عشرہ کو بہی منضم کیا جیسا کہ حق تعالی نے ارشاد فرمایا ہے وواعدنا موسی ثلثین لیلۃ واتممناھا بعشر چونکہ حضرت موسی علیہ السلام نے کوہ طور پر اوس مدت معینہ سے کچہہ روز زائد توقف فرمایا جسکا کہ اپنی قوم سے وعدہ کیا تہا لہذا بنی اسرائیل نے مضطرب ہو کر حضرت ہارون علیہ السلام کی خدمت مین عرض کیا کہ حضرت موسی ع ہے کے وعدہ ع

وعدہ خلافی ظاہر ہوئی اور ہمکو معلوم نہیں کہ ہماری قوم کے بزرگ اور محترم لوگونکو کہاں لی گیے ہین
اور ہمکو خوف ہے کہ مہدیؑ نے اونکو کہین قتل نہ کردیا ہو۔ انتہے المقصود من کلامہ۔
اور اسی طرح صاحب روضۃ الصفا نے بہی اس قصہ کو ذکر کیا ہے۔

اور حدیث مین وارد ہوا ہے کہ ایک روز حضرت عیسی روح اللہ کا ایک قوم کے پاس سے گذر ہوا
جنہون نے ایک عروس کو آراستہ کیا تہا اور اوسکو شوہر کے گہر لیجاتے تہے حضرت عیسی علیہ السلام
نے اوس (عروس) کے حال کا تفحص فرمایا لوگون نے بیان کیا کہ اے روح اللہ یہ فلان عورت ہے
اور فلان شخص کی بیٹی ہے اوسکا عقد کیا ہے اور شوہر کے گہر لیے جاتے ہین حضرت عیسیٰؑ نے
فرمایا کہ آج کے روز اوسکو شادی وسرور کے ساتھ لیجاتے ہین اور کل اوسپر گریہ کرینگے۔ ایک شخص نے
حضرت کی خدمت مین عرض کیا کہ کس سبب سے اوسپر گریہ کرینگے حضرت نے فرمایا کہ آجکی شب مین
یہ عروس مرجائیگی پس جو لوگ کہ حضرت عیسی علیہ السلام پر ایمان لاے تہے اونہون نے کہا صدق اللہ
ورسولہ اور جو لوگ کہ منافق تہے اونہون نے کہا کہ صبح قریب ہے اونکا صدق وکذب ظاہر ہوجائیگا
پس جبکہ صبح ہوئی تو اوس (عروس) کو بحالہا زندہ پایا اور حضرت عیسیٰؑ کی خبر کا کوئی اثر نہ دیکہا۔
پس لوگون نے حاضر ہوکر عرض کیا کہ آپ نے اوس (عروس) کے آجکی شب مرجانیکی خبر دی تہی
حالانکہ وہ زندہ ہے حضرت عیسیٰؑ نے ارشاد فرمایا یفعل اللہ ما یشاء تم لوگ میرے ہمراہ آو
تاکہ اوس عروس کے پاس چلین اور حقیقت امر کو دریافت کرین۔ پس حضرت اون لوگون کو ہمراہ لیکر
دروازہ عروس پر پہنچے اور دق الباب کیا پس عروس کا شوہر باہر آیا اوس سے حضرت عیسیٰؑ نے
ارشاد فرمایا کہ تم اپنی زوجہ سے ہمارے لیے اجازت لو تاکہ ہم اوس سے ملاقات کرین پس شوہر عروس نے
اوس سے حقیقت حال کی خبر دی عروس نے نقاب کو اپنے سر پر کیا اور حضرت عیسیٰؑ داخل ہوے
اور عروس سے ارشاد فرمایا کہ آجکی شب تجہسے کونسا عمل صادر ہوا۔ عروس نے کہا کہ مین نے کوئی
عمل نہین کیا مگر یہ کہ جو سابق مین کیا کرتی تہی۔ ہر شب جمعہ کو میرے دروازہ پر ایک فقیر آیا کرتا تہا اور
مین اوسکو کچھ دیا کرتی تہی اور اس شب جمعہ کو جو شب عروسی تہی مین اپنے امر مین مشغول تہی اور

اسی طرح میرے اہلخانہ مین بہی ہر ایک شخص اپنے اپنے کام مین مشغول تہا جبکہ وہ سائل آیا اور اوسنے سوال کیا تو کسی شخص نے اوسکو جواب نہ دیا تا اینکہ اوسنے اپنی آواز کو کئی مرتبہ بلند کیا جبکہ اوسکی آواز میرے گوش زد ہوئی تو مین جملہ مردمانِ خانہ سے پوشیدہ ہوکر اوٹہی اور حسبِ معمول اوسکو کچھہ دیدیا۔ حضرت عیسیٰ ؑ نے فرمایا کہ اپنے مقام سے اوٹہہ کہڑی ہو جبکہ وہ عروس اوٹہہ کہڑی ہوئی تو اوسکے کپڑون کے نیچے ایک مارِ سیاہ موجود تہا جسنے اپنی دُم کو اپنے دانتون مین دبا رکہا تہا۔ پس حضرت عیسے ؑ نے فرمایا کہ اوس صدقہ کی برکت سے جو شب کو تجہسے صادر ہوا تہا یہ بلا تجہسے برطرف ہوگئی۔

اور اسی طرح حدیث مین وارد ہوا ہے کہ ایک روز ایک یہودی کا حضرت رسولِ خدا ؐ کی طرف سے گذر ہوا جبکہ اوسنے حضرت کو دیکہا تو کہا السام علیک پیغمبرِ خدا نے اوسکے جواب مین فرمایا علیک صحابہ نے عرض کیا کہ اس یہودی نے سلام نہین کیا مگر موت کے ساتہ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ مین نے بہی اوسکے مطابق اوسپر رد کیا ہے۔ بعد ازان حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اسکی گدی پر مارِ سیاہ کاٹے گا اور وہ اس سبب سے مرجاے گا۔ پس وہ یہودی وہان سے چلا گیا اور لکڑی کا ایک پشتارہ اپنے سر پر اوٹہا کر اوسی راہ سے پہر آیا۔ پیغمبرِ خدا نے فرمایا کہ لکڑی کے اس پشتارہ کو اپنے سر سے اوتارو جبکہ اوسنے پشتارہ کو نیچے رکہا تو لوگون نے اوسکے اندر ایک مارِ سیاہ کو دیکہا کہ اوسنے لکڑی کو اپنے دہن مین لے رکہا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے یہودی آج کے روز تونے کیا عمل کیا ہے۔ اوسنے عرض کیا کہ اسکے سوا کوئی عمل نہین کیا کہ جب مین اس پشتارہ کو اوٹہاے ہوے آتا تہا تو میرے پاس دو روٹیان تہین مین نے ایک کو کہالیا اور دوسری کو تصدق کردیا۔ پس پیغمبرِ خدا ؐ نے ارشاد فرمایا کہ اسی صدقہ کی وجہ سے یہ بلا تجہسے دفع ہوگئی اور فرمایا کہ اِنَّ الصدقۃ تدفع میتۃ السوء عن الانسان۔

اسی طرح حدیث مین وارد ہوا ہے کہ حق تعالیٰ نے ایک نبی پر وحی نازل کی کہ تم فلان بادشاہ کو خبر دو کہ تم فلان وقت ہلاک ہوگے۔ پس وہ نبی تشریف لاے اور حکمِ الٰہی کے موافق اوسکو خبر دی جبکہ بادشاہ نے اوس خبر کو نبی کی زبانی سنا تو اوسنے دعا کرنی شروع کی اور اسقدر تضرع

وبیتابی کی کہ تخت سے نیچے گر پڑا اور کہا کہ اے میرے پروردگار مجھکو اسقدر مہلت دے کہ میرے بچے جوان ہوجائین اور مین اپنی ضروریات سے فارغ ہوجاؤن۔ پس حق تعالی نے نبی موصوف پر وحی نازل کی کہ اوس بادشاہ کے پاس جاکر خبردو کہ ہمنے تمہاری دعا کو مستجاب کیا۔ اور تمہاری عمر مین پندرہ سال کا اضافہ کیا۔ پس نبی نے عرض کیا کہ اے پروردگار تو خوب جانتا ہے کہ مین نے کبھی دروغ کا ارتکاب نہین کیا۔ حق تعالی نے وحی کی کہ تم ہمارے بندی ہو جسطرح کہ ہم حکم کرین اوسطرح بجالاؤ واللہ لایسئل عما یفعل۔

اور ان روایتون اور حکایتون کی طرح بہت سی حکایتین اور روایتین کتب فریقین مین مرقوم ہین جو ہمارے مقصود کے صحیح ہونے پر دلالت کرتی ہین۔

پس اگر کوئی شخص اس مقام پر یہ سوال کرے کہ مجاز مین صحت استعمال کے لیے کسی علاقہ کا موجود ہونا شرط ہے۔ ما نحن فیہ مین کونسا علاقہ موجود ہے۔ تو اوسکے جواب مین کہا جائیگا کہ ما نحن فیہ مین علاقہ تشبیہ کا متحقق ہونا نہایت واضح ہے اسلیے کہ بداء لغوی اور بداء مجازی بحسب صورت متحد ہین اور اون دونون مین باعتبار نفس الامر تفاوت ہے اسلیے کہ جب کسی شخص کے لیے کسی امر مین بداء ہوتا ہے تو دوسرون پر اوسوقت تک ظاہر نہین ہوتا جسوقت تک کہ وہ شخص اول اپنے ارادہ کا کسی امر سے متعلق ہونا بیان نہین کرتا خواہ قول سے بیان کرے یا کسی اور طرح بعد ازان جبکہ وہ اول کے خلاف کا اظہار کرتا ہے یا اول کی خلاف اوس سے کوئی امر عمل مین آتا ہے تو حکم کیا جاتا ہے کہ فلان شخص کو فلان امر مین بداء واقع ہوا ہے۔ اور بداء کے یہ معنی جسکی وجہ سے اوسکا شخص کی طرف منسوب کرنا صحیح ہوتا ہے اوس (بداء) کے دونون معنون مین بدون تفاوت موجود ہے۔ ہان بداء کے دونون معنون مین بحسب حقیقت تفاوت موجود ہے اسلیے کہ بداء حقیقی مین انجام کار پر اطلاع نہین ہوتی اور بداء امر مین جیسا کہ ظاہر کرتا ہے [illegible] حقیقت بھی [illegible] ہے بخلاف بداء مجازی کے اس مقام پر کسی امر کا محض ظاہری ارادہ پایا جاتا ہے جسپر قول وغیرہ امارات (علامات) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے لیکن درحقیقت اوسکو ہم مفروض کا اوس نہج پر واقع کرنا مراد نہین ہوتا جس نہج پر

کہ اوسنے ظاہر کیا ہے بلکہ دراصل جس امر کو کہ اوسنے ظاہر کیا ہے وہ ایسے قیود و شروط کے ساتھ مقید و مشروط ہے جنپر دوسرون کو طلاع نہین ہے اور صاحب بدا کو مآل کار اور جملہ قیود معتبرہ پر پوری اطلاع ہوتی ہے۔ اور اس امر کی ضمن مثال مین یون توضیح ہو سکتی ہے کہ ایک بادشاہ کو اپنے ملازمین مین سے مطیع و عاصی کا امتیاز کرنا مقصود ہو۔ اور وہ بغرض امتحان ایک ایسی توقیع اپنے بعض ارکان دولت کے نام صادر کرے جسمین بعض اقالیم کے تسخیر کرنیکی غرض سے اوسکا سفر کرنیکی بعزم مصمم قصد کرنا مذکور ہو اور اون (بعض ارکان) کو مضمون توقیع کے اعلان کر دینے پر مامور کرے اور اس اعلان کی غرض محض امتحان ہو اور دراصل اوسکو سفر کرنا مقصود نہ ہو۔ اور بعد مدت جبکہ اوس (بادشاہ) کی غرض حاصل ہو جاے تو فسخ عزیمت کا اظہار کرے اور اپنے ملازمین کے دلون کو کوچ کرنے اور اہل وطن اور امثال و اقران کے ترک کرنیکی تشویش سے فارغ کر دے۔ پس اس صورت مین بدون شبہ تمام بادشاہی لشکر اور متعلقین سلطنت کو بادشاہ کے لیے بدا واقع ہونے کا اذعان (یقین یا گمان) ہو گا اور کوچہ و بازار مین بداء للسلطان کی آوازین بلند ہونگی حالانکہ اس صورت مین بدا کا کوئی شائبہ متحقق نہین ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بادشاہ کا ہمراز ہو اور اول امر سے حقیقت حال پر مطلع ہو تو وہ اپنے قول بداء للسلطان سے معنی مجازی مراد لیگا اور جو لوگ کہ حقیقت حال پر مطلع نہ ہونگے وہ اپنے قول مذکور سے بدا کے معنی حقیقی مراد لین گے جسطرح کہ اصنام پر اہل اسلام اور اہل شرک دونون لفظ آلہ کا اطلاق کرتے ہین مگر اہل اسلام اس لفظ سے معنی مجازی کا اور مشرکین اوس سے معنی حقیقی کا قصد کرتے ہین اور اس باب مین بدا کا حال وہی ہو گا جو نسخ کا ہوتا ہے اسلیے کہ لفظ نسخ کے معنی زائل کرنے کے ہین۔ اور چونکہ علم الٰہی مین امر منسوخ اول امر سے محدود تھا اسلیے اوسکے نزدیک امر ناسخ اوس (امر منسوخ) کے حکم کا مزیل اور برطرف کنندہ نہ ہو گا لکن مکلفین چونکہ اوسکے محدود ہونے پر مطلع نہ تھے اور اونکے نزدیک وہ (امر منسوخ) جملہ زمانون کو شامل تھا جسمین امر ناسخ کا زمانہ بھی داخل ہے اسلیے حق تعالی نے اونکے زعم کی بنا پر ناسخ کا نام ناسخ ہی نام رکھدیا۔ اور طرفہ یہ ہے کہ اگر ناسخ سے معنی حقیقی کا ارادہ کیا جاے تو حق تعالی پر بدا کا جائز ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ اس تقدیر پر ارادہ آلہیہ کا

حکم منسوخ کے مستمر ہونے سے متعلق ہونا بعد ازان اوسکا پشیمان ہوکر اوسکے خلاف مین مصلحت پر مطلع ہونا اور پہلی رائے سے عدول کرکے مابعد زمان ناسخ سے اوس (حکم) کا زائل کرنا لازم آیگا۔ پس حق سبحانہ وتعالی کی طرف ناسخیت کو منسوب کرنا اور لفظ بدا کے اطلاق سے استنکاف کرنا باوجودیکہ معنی حقیقی کے ممتنع ہونے اور معنی مجازی کے جائز ہونے مین وہ دونون مشترک ہین قصور عقول اور نارسائی ذہن ارباب جحود وغفول پر دلالت کرتا ہے۔ واللہ شاہد علی صدق ما اقول۔

اور اس مقام پر ایک اشکال متوہم ہوتا ہے جسکا دفع کرنا نہایت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اخبار کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اون امور مین بدا واقع نہین ہوتا جنکا علم انبیاء اور ائمہ علیہم السلام کو حاصل ہوتا ہے اور بہت سے اخبار اس مطلب کے خلاف پر دلالت کرتے ہین۔ اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے ان دونون قسمون کے اخبار مین کئی وجہ سے جمع کرنے کو ممکن فرمایا ہے۔

(۱) جن اخبار سے علوم انبیاء وائمہ علیہم السلام مین بدا کا واقع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے اونمین وہ علوم مراد لیے جائین جنکے لوگون تک پونہچانے پر وہ حضرات مامور ہوتے ہین اور جن اخبار سے حضرات کے علوم مین بدا کا واقع ہونا ثابت ہوتا ہے اونمین علوم سے وہ علوم مراد لیے جائین جنکے لوگون تک پونہچانے پر وہ حضرات مامور نہین ہوتے۔

(۲) جن اخبار سے حضرات کے علوم مین بدا کا واقع نہ ہونا معلوم ہوتا ہے اونسے وہ علوم مراد لیے جائین جو بتوسط جبریل وحی حاصل ہوتے ہین اور دوسری قسم کے اخبار سے وہ علوم مراد لیے جائین جو الہام کے ذریعہ یا صحف سماویہ کے مطالعہ سے حاصل ہوتے ہین۔[1]

(۳) پہلے اخبار محمول پر غالب ہین پس باعتبار ندرت اوس (بدا) کا واقع ہونا منافی نہ ہوگا۔

(۴) شیخ الطائفہ علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا ہے کہ حضرات کے اخبار دو قسمون کے ہوتے ہین۔ قسم اول وہ اخبار ہین جو لفظ حتم وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتے ہین پس اس قسم مین بدا واقع نہ ہوگا اسلیے حضرات علیہم السلام اونکو بقید حتم بیان فرماتے ہین۔

[1] وفی الوجہین نظر فان بعض اخبار البدا انما امرہم اللہ تعالی بالتبلیغ لمصلحۃ کما مر فی قصۃ حزقیل علیہ السلام فلینظر۔

قسم دوم وہ اخبار ہین جو لفظ حتم وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتے۔ پس اس قسم مین بدا کے واقع ہونیکا احتمال باقی رہتا ہے اسلیے بعض اوقات حضرات ع کے اخبار مین اس مطلب کی طرف اشعار بھی ہوتا ہے جیساکہ حضرت امیرالمومنین ع نے اخبار بالسبعین کے بعد ارشاد فرمایا ہے یمحوا اللہ ما یشاء۔

(۵) پہلے اخبار سے وہ اخبار مراد لیے جائین جنمین وجہ حکمت ظاہر نہو پس ایسے اخبار مین بدا واقع نہ ہوگا تاکہ حضرات ع کی تکذیب لازم نہ آئے لکن جبوقت کہ وجہ حکمت معلوم ہو جای جیساکہ حضرت عیسے ع اور حضرت رسول خدا ص کی خبر مین گذر چکا ہی تو ایسے اخبار مین بدا واقع ہو سکتا ہے۔

بہر حال فرقہ حقہ کے کسی عالم نے واجب الوجود کے کمال علم و قدرت مین کلام نہین کیا بلکہ وہ باجماع علماء بلکہ بضرورت مذہب کمال علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہے اور جو شخص کہ اوسکے علم و قدرت کے کسی وجہ سے ناقص ہونیکا قائل ہو تو وہ مذہب سے خارج ہے بلکہ فرقہ حقہ کے نزدیک جملہ اوصاف ذات انہین دونون صفتون (علم و قدرت) کی طرف رجوع کرتے ہین اسلیے کہ مصنوعات عالم پر نظر کرنے سے صانع کا جن صفات کے ساتھ عقل کے نزدیک لازمی طور سے موصوف ہونا ثابت ہو سکتا ہے وہ صرف یہی دونون صفتین ہو سکتی ہین اور باقی جملہ اوصاف جنکے ساتھ صانع عالم کا موصوف ہونا اوسی طرح لازم ہے جسطرح کہ علم و قدرت کے ساتھ موصوف کرنا لازم ہے لکن وہ جملہ اوصاف جو علم و قدرت کے علاوہ صفات ذات مین مذکور ہوتی ہین وہ درحقیقت انہین دونون صفتون کی طرف رجوع کرتے ہین۔ اور در اصل وہ علم و قدرت کے علاوہ اوصاف ذات سے خارج ہین۔ لکن ازبسکہ بعض لوگون نے علم و قدرت کے سوا اور اوصاف کو بھی صانع عالم کے ذاتی صفات مین داخل کیا ہے اسلیے اس مقام پر ہمارے علماء اعلام نے ان صفات کو بھی صفات ذات کے ذیل مین وارد کیا ہے۔ اور انکے اوصاف ذات مین وارد کرنیسے اصلی غرض یہ ہے کہ مخالفین کی خیال کی رد کیجاے اور یہ کہ اونکا اوصاف ذات مین ان صفات کو علم و قدرت کے علاوہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ لہذا ہم اس مقام پر پہلے اون صفتون کو وارد کرتے ہین جنکو علماء الاعلام نے محض مخالفین کے خیال کی رد کیلیے اوصاف ذات مین ذکر

فرمایا ہے۔ بعد ازان ہم انشاء اللہ تعالی بعض اون صفات کا بھی تذکرہ کرینگے جو ان صفتون کے علاوہ ہین۔ اور صانع عالم کی مقدس ذات ان کے ساتھ موصوف ہے۔ اور وہ فقط علم و قدرت کی طرف رجوع کرتی ہین۔ پس اس مطلب کا دو مقصدون مین وارد کرنا مناسب ہے۔

پہلا مقصد اون صفات ثبوتیہ کے بیان مین جنکو علماء اعلام نے اس مقام پر محض ردِ مخالفین کی غرض سے وارد کیا ہے اور دراصل وہ علم و قدرت کے علاوہ نہین ہین وہ کتی ہین جو فی الجملہ شرح کے ساتھ درج کی جاتی ہین۔

صفتِ اول صانع عالم کا حی و زندہ ہونا۔ جملہ عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق تعالی حی اور زندہ ہے اور کتاب و سنت مین حق تعالی کا صفتِ مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا بکثرت وارد ہوا ہے لیکن علماء اعلام نے حیات واجب تعالی کے معنون مین اختلاف کیا ہے۔ پس جمہور متکلمین کے نزدیک حیات وہ صفت ہے جسکی وجہ سے موجود کا علم و قدرت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح ہو۔ اور چونکہ حق تعالی کا علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اوسکا حیات کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اور حکماء کے نزدیک حیات سے ادراک کرنا اور فعل کا صادر کرنا مراد ہے اور چونکہ حق تعالی کا عالم اور فاعل ہونا معلوم ہے لہذا اوسکا حی اور زندہ ہونا بھی ثابت ہوگا۔ اور چونکہ حکماء نے صانع عالم کے قادر ہونیکو اختیار نہین کیا اسلیے اونھون نے تفسیرِ حیات مین اوسکے قادر ہونیکا ذکر نہین کیا۔ اور اشاعرہ نے بیان کیا ہے کہ حیات سے محض صحت علم و قدرت ہی مراد نہین ہے بلکہ اوس سے وہ صفت زائدہ مراد ہے جو صحت مذکورہ کے علاوہ ہے اور وہ علم و قدرت کے ساتھ ذات کے موصوف ہونیکو مقتضی ہوتی ہے اسی وجہ سے جمادات کا علم و قدرت کے ساتھ متصف کرنا درست نہین ہے کیونکہ اونمین صفتِ مذکورہ موجود نہین ہے اور اونکا یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ ہر ایک ذات کا مساوی ہونا مسلم نہین کیونکہ حق تعالی کی مقدس ذات کا باقی ہر ایک ذات کے مخالف ہونا معلوم ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حق تعالی کا صفت حیات کے ساتھ موصوف ہونا اور جمادات کا اوسکے ساتھ موصوف نہ ہونا کسی مخصص کا محتاج ہوگا اور اوس مخصص مین

بہی وہی کلام جاری ہوگا جو صفت مذکورہ مین جاری ہوا تہا اور تسلسل لازم آئیگا۔ اب اگر وجود مخصص کے قائل نہ ہون تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ پس وہ اس تقریر کا جو کچہ جواب دینگے وہی جواب ہماری طرف سی بہی دیا جائیگا۔ پس حق یہی ہے کہ صانع عالم کے حی اور زندہ ہونے سے اوسکا علم و قدرت کے ساتہ موصوف ہونیکا صحیح ہونا مراد ہے اور اوسکی مقدس ذات مین کوئی مبدء قائم نہین ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالی آئندہ کے بیان سے ثابت ہوگا کہ اوسکے صفات عین ذات ہین۔

اس جگہ دو امرون پر تنبیہ کرنا مناسب ہے۔

(۱) واضح ہو کہ اس مقام پر حیات سے وہ معنی مراد نہین ہو سکتے جو ہمارے حق مین مراد لیے جاتے ہین اسلیے کہ ہمارے حق مین حیات سے یا تو مزاج نوعی کا اعتدال مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب محصل سے منقول ہوا ہے یا قوت حس و حرکت یا وہ قوت مراد لیجاتی ہے جو اعتدال نوعی کے تابع ہوتی ہے اور ان معانی کے ساتہ حق تعالی کی مقدس ذات کا موصوف ہونا صحیح نہین ہے اسلیے کہ وہ (معانی) جسم و جسمانیات سے تعلق رکہتے ہین جنسے کہ حق تعالی کا منزہ ہونا معلوم ہے۔

(۲) صفت حیات اگرچہ صانع عالم کے ذاتی اوصاف مین داخل ہے لیکن وہ باعتبار آثار صفت علم و قدرت کے لوازم مین مندرج ہے اسلیے کہ باریتعالی کے صفات سے یہ مراد ہے کہ ممکنات مین جن آثار مخصوصہ کے لیے اونکے صفات مبدء قرار پاتے ہین وہ (آثار صفات) حق تعالی کی مقدس ذات سے بدون توسط مبادی صادر ہوتے ہین پس حق تعالی کے حی (زندہ) ہونیکے یہ معنی ہین کہ حیات کے آثار مخصوصہ اوسکی ذات مقدسہ سے صادر ہوتے ہین اور چونکہ آثار حیات وہی ہین جو آثار علم و قدرت ہین لہذا اوسکا حی (زندہ) ہونا کوئی ایسی صفت نہ ہوگی جسکے آثار اون دونون کے علاوہ ہون اور وہ (حیات) کوئی مستقل صفت قرار پاے لیکن ازبسکہ حق تعالی کا اس صفت (حیات) کی ساتہ موصوف ہونا ثابت ہے اور مخالفین نے اسکا علم و قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا بیان کیا ہے اور اوسکو محض علم و قدرت پر متفرع نہین کیا اسلیے ہمارے علماء اعلام نے بہی اوسکو صانع عالم کی صفات ذاتیہ کے ذیل مین مندرج فرمایا اور مستقل صفت قرار دیا ہے جسکی فی الجملہ شرح مذکور ہو چکی۔

صفت دوم ﴿اوس صانع عالم کا متکلم ہونا۔ اور صانع عالم کے متکلم ہونیکے دو معنی ہین

اول۔ یہ کہ وہ کلام کرتا ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر اوسکے متکلم ہونیکی صفت کا صفات فعل مین داخل ہونا اوصح ہے لہذا اوسکا اوصاف ذات مین شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ حق تعالی کی ذات مقدس کا ہمیشہ کلام کرنیکے ساتھ موصوف ہونا ضروری نہین ہے بلکہ اوسکا کلام کرنا وجود مصلحت پر مبنی ہوگا جسکی فی الجملہ شرح آیندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالے۔

دوم۔ یہ کہ وہ کلام کے پیدا کر دینے پر قدرت رکھتا ہے اس تفسیر کی بنا پر اوسکے متکلم ہونیکی صفت کا صفات ذات مین داخل کرنا صحیح ہے مگر اس صورت مین اوس (صفت تکلم) کا قدرت کی علاوہ قرار دینا درست نہین ہے لیکن ازبسکہ مخالفین نے اوسکو علم و قدرت کی علاوہ صفات ذات مین شمار کیا ہے اسلیے ہمارے علماء نے بھی اوسکا صفات ذات مین ذکر کیا ہے تاکہ مخالفین کے خیال کی غلطی ظاہر کیجاے پس جبکہ صفت متکلم کا صفات ذات مین شمار کیا جاے تو اوسکے معنی صحیح یہ ہونگے کہ حق تعالی اس بات پر قدرت رکھتا ہے کہ وہ ایسے حرفون اور آوازون کو کسی جسم مین پیدا کر دے جو معانی مقصودہ پر دلالت کرتے ہون۔ اور اس معنی سے حق تعالی کے متکلم ہونے پر یہ دلیل ہے کہ حرفون اور آوازون کا کسی جسم مین پیدا کرنا ممکن ہے اور حق تعالی کا ہر ایک ممکن پر قادر ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا اوسکا حرفون اور آوازون کے پیدا کرنے پر قادر ہونا بھی ضرور ثابت ہوگا۔ اور حق تعالی کے متکلم ہونے[۱] سے حرفون اور لفظون کا اوسکی ذات مقدسہ مین قائم ہونا مراد نہین ہے اسلیے کہ الفاظ و حروف حادث ہین اور حق تعالی کی کوئی ذاتی صفت حادث نہین ہو سکتی ورنہ اوسکا محل حوادث ہونا اور صفت کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور بعض[۲] لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالی کے متکلم ہونے سے ایک ازلی صفت مراد ہے جو اصوات و حروف کے قبیل سے نہین ہے اور ذات واجب تعالی مین قائم ہے اور علم و قدرت وغیرہ صفات کے مغایر ہے اور صفت مذکورہ کو کلام نفسی کہتے [illegible]

---

[۱] بعض لوگون کا یہ خیال ہے کہ حق تعالی کے متکلم ہونے سے یہ مراد ہے کہ حروف و الفاظ اوسکی ذات مین قائم ہین اور اونکا یہ خیال غلط ہے جسکی وجہ مذکور ہوئی ۱۲ [۲] اس بحث کے اکثر مطالب حدیقہ سلطانیہ سے ماخوذ ہین ۱۲

اوسپر دلالت کرتے ہین اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ جملہ عقلا اور اہل عرف کے نزدیک کلام سے حروف و اصوات ہی مراد ہوتے ہین - اور اونکے معانی کا سمجھنا صفت علم کی طرف رجوع کرتا ہے اور اسکے سوا کوئی امر ایسا نہین ہے جو الفاظ و حروف کے ساتھ کسی عاقل کے ذہن مین خطور کرتا ہو اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسی چیز کا ذات واجب الوجود مین قائم ہونا محال ہے خواہ وہ (چیز) قدیم ہو یا حادث جو انشاء اللہ تعالی عنقریب مذکور ہوگا - اب اگر حق تعالی کے متکلم ہونیسے یہ معنی مراد لیے جائین کہ حق تعالی کلام کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور اوسکو جانتا ہے تو یہ معنی صفات ذات مین داخل ہین جیسا کہ صفت قدرت و علم کی شرح مین مذکور ہو چکا ہے اور اگر اوس (حق تعالی) کے متکلم ہونے سے یہ معنی مراد لیے جائین کہ اوسنے کلام کو پیدا کیا ہے تو یہ معنی صفات فعل مین داخل ہین اور حادث ہین اور اس تقدیر پر متکلم کے معنی فاعل کلام ہونگے باین معنی کہ حق تعالی کلام کو پیدا اور صادر کرتا ہے اور کلام کے معنی مشہور یہی ہین جسکا امام فخرالدین رازی نے اپنی تفسیر مین اعتراف کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہین کہ

المراد من کون الانسان متکلماً بھذہ الحروف مجرد کونہ فاعلاً لھذا الغرض المخصوص -	ان حروف کے ساتھ انسان کے متکلم ہونے سے محض اسی قدر مراد ہے کہ وہ اس غرض مخصوص کے لیے فاعل ہوتا ہے -

پس اس صورت مین حق تعالی کے متکلم ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ وہ کلام کا صادر کرنیوالا اور ایجاد کرنے والا ہے جسکے امامیہ قائل ہین نہ یہ کہ وہ (کلام) کوئی صفت قدیمہ ہے جو ذات واجب الوجود مین قائم ہے اور اس معنی سے حق تعالی کا متکلم ہونا منجملہ متواترات ہے چنانچہ حق تعالی ارشاد فرماتا ہے -

وکلم اللہ موسی تکلیما - پارہ ۶ سورہ ۴	اور خدا نے موسے سے کلام کیا -

اور حضرت امیرالمومنین علیہ السلام سے آیہ مذکورہ کی تفسیر مین منقول ہے کہ -

کلم اللہ موسی تکلیما بلا جوارح وادوات وشفۃ ولھوات سبحانہ وتعالی عن الصفات -	حق تعالے نے حضرت موسے سے بدون اعضا و آلات و ہونٹ و لب و دہان کلام کیا اور وہ (حق تعالے) صفات سے منزہ ہے -

حضرت کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ حق تعالی کی ذات مقدسہ مین کوئی صفت قائم نہین ہوتی اور یہ کہ وہ صفات مخلوقات کے ساتھ موصوف نہین ہے تاکہ صفت کلام کا اوسکی ذات مین قائم ہونا فرض کیا جائے بلکہ اوسکے متکلم ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ جس محل پر چاہتا ہے کلام اور آواز کو پیدا کر دیتا ہے چنانچہ جب اوسنے حضرت موسی سے کلام کیا تو حروف و الفاظ کو زیتون کے ایک درخت مین پیدا کر دیا جیسا کہ احادیث اور تواریخ کے دیکھنے سے معلوم[۵] ہوتا ہے۔

---

[۵] منقول ہے کہ حضرت شعیب سے جب حضرت موسے علیہ السلام رخصت ہوے اور اپنی اہلیہ کو لیکر شہر مدین سے باہر آئے تو راستہ مین ابر و ہوا کی سردی سے آپ کو اذیت پہونچی اور آپ نے کوہ طور کی داہنی طرف آگ کو دیکھا تو آپ اوسکی طرف روانہ ہوے وہان جا کر ملاحظہ فرمایا کہ حق تعالی کی قدرت کاملہ سے ایک سبز درخت مین آگ روشن ہے۔ آپ اوسکے قریب گئے اور حق تعالے کی جانب سے یہ آواز آئی کہ

انا ربك فاخلع نعليك فانك بالواد المقدس طوى وانا اخترتك فاستمع لما يوحى۔
پ۱۶ سورہ طہ

مین تمہارا پروردگار ہون۔ تم اپنی دونون جوتیون کو پاؤن سے نکال ڈالو یا اہل و اولاد کی محبت کو اپنے دل سے دور کرو کیونکہ تم وادی مقدس مین ہو جسکا نام طوی ہے۔ اور مین نے تمکو برگزیدہ کیا ہے۔ پس تم کان دھر کر اس خبر کی سماعت کرو جسکی تمپر وحی کی جاتی ہے۔

اسکے بعد وہ حضرت کلام ربانی سے برابر مشرف ہوتے رہے تا اینکہ حضرت کی قوم نے عرض کی کہ ہم اوس وقت تک ایمان نہ لائین گے جب تک کہ کلام ربانی کو اپنے کانون سے نہ سن لین گے۔ پس حضرت نے اپنی قوم سے ایک جماعت کو منتخب فرمایا اور اون کو کوہ طور پر لے گئے۔ جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب توحید مین حضرت امام موسی کاظم علیہ السلام سے ایک طولانی حدیث نقل کی ہے جسکے بعض فقرات کا محصل یہ ہے کہ

فخرج بهم الى طور سيناء فاقامهم فى سفح جبل وصعد موسى الى الطور وسأل الله تبارك وتعالى ان يكلمه ويسمعهم كلامه فكلمه الله تعالے ذكره وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله عزوجل احدثه فى الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوا من جميع الوجوه۔

پس حضرت موسے علیہ السلام اونکو کوہ طور کی طرف لے گئے اور اونکو دامن کوہ مین ٹھہرا دیا اور خود کوہ طور کی طرف تشریف لے گئے اور حق تعالے سے سوال کیا کہ اونکے ساتھ کلام کرے اور اونکو اپنا کلام سنا دے۔ پس حق تعالے نے اون کے ساتھ کلام کیا اور اونہون نے کلام خدا کو اوپر اور نیچے اور داہنے اور بائین اور آگے اور پیچھے ہر طرف سے سنا اس لیے کہ حق تعالے نے اپنے کلام کو ایک درخت مین پیدا کر دیا تھا بعد ازان اوسکو منتشر کر دیا تھا اینک اونہون نے اوسکو ہر ایک طرف سے سنا۱۲

اور اس عنوان سے معلوم ہوا کہ وہ کلام خدا ہے جسکے لیے کوئی خاص جگہ اور طرف نہین ہے اور یہ کہ وہ کلام مخلوق نہین ہے اس لیے کہ مخلوق کا کلام کسی خاص جگہ اور طرف کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ خدا کے متکلم ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ حروف و اصوات کو کسی محل مین پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ امامیہ کا مختار ہے۱۲

تنبیہ- کلام ربانی کی کئی قسمین ہین (۱) وہ حروف واصوات ہین جنکے ساتھ حق تعالیٰ اپنے پیغمبرون سے خطاب کرتاہے (۲) وہ امر جسکا اون (پیغمبرون) کے دلون مین القا کیا جاتا ہے جسکو الہام بہی کہتے ہین (۳) وہ رویاء صادقہ (سچا خواب) ہے جسکو وہ دیکھتے ہین۔ (۴) وحی وتنزیل ہے جسکی تلاوت کیجاتی ہے چنانچہ حدیث شریف مین منقول ہے کہ۔

وکلام اللہ لیس بنحو واحد منہ ما کلم اللہ بہ الرسل ومنہ ما قذفہ فی قلوبہم ومنہ رویا یراہا الرسل ومنہ وحی وتنزیل یتلی ویقرء فہو کلام اللہ۔

کلام خدا ایک قسم کا نہین ہے۔ منجملہ اوسکے وہ چیز ہے جسکے ساتھ حق تعالیٰ رسولون سے خطاب کرتاہے۔ اور منجملہ اوسکے وہ چیز ہے جسکو اونکے دلون مین ڈال دیتاہے۔ اور منجملہ اوسکے وہ رویاء صادقہ ہے جسکو رسول دیکھتے ہین۔ اور منجملہ اوسکے وحی وتنزیل ہے جسکی تلاوت وقراءت کیجاتی ہے پس وہ کلام خدا ہے۔

اور سہیلی سے منقول ہوا ہے کہ۔

انواع الوحی سبعۃ الرویا الصادقۃ والنفث فی الروع واتیانہ فی مثل سلسلۃ الجرس وان یمثل لہ الملک رجلا وان ینزل بالجبرئیل فی صورتہ التی خلق علیہا لہ ستمائۃ جناح ینتشر منہا اللؤلؤ والیاقوت وان یکلمہ اللہ من وراء حجاب فی الیقظۃ کما فی لیلۃ الاسراء السابع ما ثبت ان اسرافیل وکل بہ م ثلث سنین ویاتیہ بالوحی ثم وکل بہ جبرئیل فجاء بالقرآن۔

وحی کی سات قسمین ہین۔ رویاء صادقہ۔ دل مین القا کرنا۔ اور وحی کا آواز جرس کے مثال مین نازل ہونا۔ فرشتہ کا آدمی کی شکل مین ظاہر ہونا اور حضرت جبرئیل کا اپنی اصلی صورت مین ظاہر ہوکر پروبال کو منتشر کرنا اور اونکی اصلی خلقت مین چھہ سو بازو تھے جنسے مروارید اور یاقوت منتشر ہوتے تھے۔ خدا کا پس پردہ سے بیداری مین کلام کرنا جیسا کہ شب معراج واقع ہوا۔ ساتوین یہ کہ جو ثابت ہوچکا ہے کہ حضرت اسرافیل اول حضرت پر تین برس تک موکل رہے اور حضرت کی پاس وحی لاتے تھے بعد ازان حضرت جبرئیل آپ پر موکل ہوے اور قرآن لائے۔

بہرحال اگرچہ وحی کے جملہ اقسام مذکورہ متروکہ پر کلام خدا کا اطلاق ہوتاہے مگر کلام کے اصلی معنی وہی

حروف واصوات ہین جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہین اور باقی صورتون پر کلام کا اطلاق
مجاز ہے مثلاً کبھی کلام کا نقوش کتابیہ پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اسلیے کہ وہ الفاظ واصوات پر
دلالت کرتے ہین اور اسی طرح بھی کلام کا الفاظ یا نقوش کی حکایت پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اور
اسی مجاز شائع کی وجہ سے جو حقیقت شرعیہ وعرفیہ کی حد پر فائز ہوچکا ہے کلام خدا کا اون حروف
ونقوش پر اطلاق کیا جاتا ہے جنکی تالیف من جانب اللہ واقع ہوتی ہے اگرچہ اوسکے حروف کبھی
فرشتہ یا آدمی کی زبان پر تلاوت کے وقت جاری ہوے ہون - یا اوسکے نقوش کسی قلم سے وقت کتابت
صادر ہوے ہون - پس اگرچہ دراصل کلام خدا وہی شخصی حروف واصوات ہین جنکو حق تعالی کسی جسم مین
پیدا کر دیتا ہے اور پیغمبر اونکو سنتا ہے یا وہ شخصی نقوش ہین جو اوسکے حکم سے کسی لوح مین مرقوم ہوجاتے ہین
اور پیغمبر اونکو دیکھتا ہے یا حق تعالی پیغمبر پر اونکا الہام یا کسی فرشتہ کے ذریعہ سے اوسپر وحی کرتا ہے
اور وہ اوسکو اپنی امت تک پہنچاتا ہے اور امت اوسکو تلاوت یا کتابت کے ذریعہ سے محفوظ
رکھتی ہے - لیکن اس معنی عام مین کلام خدا سے وہ کلام مراد لیا جاتا ہے جسکی تالیف نوعی ہوتی ہے
اسی لیے کلام خدا مین وہ نقوش کتابیہ بھی داخل ہوتے ہین جنکو امت اپنے قلم سے لکھتی یا زبان سے
تلاوت کرتی ہے - اور درحقیقت وہ خدا کے اصلی کلام کی نقل در نقل یا حکایت در حکایت ہوتی ہے
اور کتب سماویہ کو اسی عنوان سے کلام خدا کہتے ہین اور اسی اعتبار سے وہ حروف ونقوش بھی کلام
خدا مین داخل ہین جو دراصل لوح محفوظ مین مرقوم تھے یا وہ الفاظ جو دراصل حضرت جبرئیل علیہ السلام نے
حضرت رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیان کیے تھے لیکن وہ ہم تک بذریعہ تواتر موصول ہوے
اور ہر زمانہ مین لوگون کی زبانون پر جاری اور دفترون مین منقوش ہوے اور ہوتے رہتے ہین اور بہت سے
احکام جو لوگون سے کلام خدا کے بارہ مین متعلق ہوے ہین وہان پر کلام خدا سے بھی معنی عام مراد
لیے گئے ہین جیسے بغیر طہارت کے مس قرآن کا جائز نہ ہونا یا حالت جنابت مین سات آیتون سے
زائد کی تلاوت کا مکروہ ہونا یا جنب پر سجدہ کی سورتون کے تلاوت کرنیکا مطلقاً حرام ہونا - ہماری
اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کلام خدا کے کوئی معنی ایسے نہین ہین جو قدیم ہون بلکہ کلام خدا کا جن جن

معنون پر اطلاق ہوتا ہے وہ سب حادث اور مخلوق باریتعالی ہین اسلیے کہ وہ سب کے سب مرکب ہین
اور ہر ایک مرکب حادث ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ بہر صورت ایسے الفاظ یا نقوش سے
حاصل ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہین اور ظاہر ہے کہ جو چیز بعد عدم موجود ہوتی ہے
وہ ضرور حادث ہوتی ہے ایسی صورت مین کلام خدا کے قدیم ہونیکا[1] قائل ہونا کسی طرح درست نہین ہوسکتا

صفت سوم اوس (صانع عالم) کا صادق ہونا اور اوسکے کلام کا سچا ہونا۔ اسلیے کہ
جھوٹ بولنا قبیح ہے جو حق تعالی کی مقدس ذات سے صادر نہین ہوسکتا اور حق تعالی کا صادق ہونا بھی
صفات فعل مین داخل ہے اسلیے کہ صادق ہونا کلام کی صفت ہے اور چونکہ صفت کلام کا حادث
اور صفت فعل مین ہونا معلوم ہوچکا ہے لہذا اوسکی صفت بھی حادث اور صفات فعل مین داخل ہوگی
اسلیے کہ موصوف کا حادث ہونا اور اوسکی صفت کا قدیم ہونا معقول نہین ہے۔

تنبیہ۔ واضح ہو کہ صادق ہونیکے ساتھ کلام اور متکلم دونون موصوف ہوسکتے ہین پس اگر وہ دراصل

---

[1] بعض لوگون نے خیال کیا ہے کہ کلام خدا اور نیز وہ حروف جنکو وہ اپنی زبان پر جاری کرتے ہیں اور وہ نقوش جنکو وہ اپنے قلم سے لکھتے ہین قدیم ہین چنانچہ کتاب ملل ونحل کے ترجمہ سے منقول ہوا ہے کہ فرقہ اشعریہ کے گروہ مشبہ نے قرآن مجید کے حرفون اور آوازون اور نقوش کتابیہ کو بھی قدیم قرار دیا ہے اور وہ اس امر کا اعتقاد رکھتے ہین کہ جو کچھ بین الدفتین ہے وہ خدا کا وہی کلام ہے جو حضرت جبرئیل ع کی زبان پر جاری اور لوح محفوظ مین مرقوم ہوا تھا۔ اور صاحب مواقف سے منقول ہوا ہے کہ قرآن کے قدیم کہنے والے حنابلہ ہین جو امام احمد بن حنبل کے جو منجملہ ائمہ اربعہ ایک مشہور و معروف بزرگوار ہین تابع ہین اور اونکی عین عبارت یہ ہے۔

قالت الحنابلة کلامه حرف وصوت یقومان بذاته وانه قدیم وان قوما بالغوا فیه حتی قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قدیمان۔	حنابلہ نے کہا کہ کلام خدا حرف اور آواز ہے جو ذات باریتعالی مین قائم ہے اور وہ قدیم ہے اور ایک قوم نے اسمین مبالغہ کیا ہے تا اینکہ بعض نے اپنی جہالت سے جلد اور غلاف کی نسبت بھی کہدیا ہے کہ وہ دونون بھی قدیم ہین

اور شارح مقاصد سے منقول ہوا ہے۔

وعن بعضهم ان الجسم الذی به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعینه کلام الله تعالی وقد صار قدیما بعد ما کان حادثا۔	اونہین سے بعض لوگون کا قول یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ جس جسم سے کہ قرآن شریف لکھا جاتا ہے اور وہ حروف و نقوش کی شکل اختیار کرتا ہے وہ بھی بعینہ کلام خدا ہوتا ہے۔ اور وہ قدیم ہو جاتا ہے بعد اسکے کہ وہ حادث تھا

اور اس جہالت و نادانی کا منشا یہ ہے کہ اونہون نے حق تعالے کی صفات ذات اور صفات فعل مین فرق نہین کیا اور وہ نہین سمجھے کہ جو صفتین قدیم ہوتی ہین وہ صفات ذات ہین اور حق تعالی کا متکلم ہونا اوسکی صفات فعل مین داخل ہے اس لیے کہ اوسکا ہمیشہ متکلم ہونا لازم نہین ہے بلکہ وہ مصلحت کے وقت تکلم کرتا ہے ۱۲

کلام کی صفت اور بواسطۂ کلام حق تعالی کی صفت قرار دیجایے تو اوسکا صفت فعل ہونا بالکل ظاہر ہوگا جیسا کہ مذکور ہوا اور اگر وہ در اصل متکلم کی صفت قرار دیجایے تو کلام کی طرح اوسکے معنون مین بہی دو احتمال ہونگے۔

(ا) یہ کہ وہ اپنے کلام مین صدق کو ختیار کرتا ہے اس تفسیر کی بنا پر اوسکے صادق ہونے کی صفت کا صفات فعل مین داخل کرنا معین ہوگا اور اوسکا اوصاف ذات مین شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ حق تعالی کی مقدس ذات کا صادق ہونیکے ساتہ موصوف ہونا اوسی وقت ضروری ہوگا جبکہ اوسکا کلام کرنا ضروری ہو جو د مصلحت وحکمت پر مبنی ہوگا والا جبکہ وہ متکلم ہونے کی ساتہ موصوف نہ ہوگا تو صادق ہونیکے ساتہ بہی موصوف نہ ہوگا اسلیے کہ انتفاء موصوف کے لیے انتفاء صفت لازم ہے کیونکہ وہ تابع موصوف ہے جسطرح کہ عدالت وحکمت کسی فعل کی صفت ہوتی ہے۔ پس اگر خدا کا کسی فعل کے ساتہ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو عدالت وحکمت کی ساتہ موصوف ہونا بہی ضروری ہوگا اور اگر اوسکا کسی فعل کے ساتہ موصوف ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو عدالت وحکمت کے ساتہ موصوف ہونا بہی فرض نہ کیا جائیگا اسلیے کہ وہ تابع فعل ہے اور اس مقام پر سالبہ بانتفاء موضوع وصادق آئیگا۔ ہان اگر عدالت وحکمت منجملہ صفات ذات ہوتے تو حق تعالی کا انتفاء فعل کی صورت مین بہی اوسکے ساتہ موصوف ہونا لازم آتا۔ اس تقریر سے یہ امر بہی بخوبی منکشف ہوگیا کہ عدالت در اصل نہ صفت ذات ہے نہ صفت فعل بلکہ وہ صفت فعل کے لیے کمال اور اوسکے لیے لازم ہے۔ پس اگر حق تعالی کا کوئی فعل فرض کیا جائیگا تو اوسکا عدالت وحکمت کے ساتہ موصوف ہونا ضروری ہوگا ورنہ لازم وملزوم دونون منتفی ہونگے پس اگرچہ حق تعالی کا فاعل ہونا ضروری نہین ہے لیکن بر تقدیر فعل اوسکا عدالت وحکمت کی ساتہ موصوف ہونا ضروری ہے اسی لیے علماء اعلام نے عدالت وحکمت کو اصول دین مین داخل کیا ہے اسلیے کہ اگر خدا کا فاعل ہونا فرض کیا جاے اور عدالت وحکمت کا انکار کیا جاے تو اصل شریعت کا باطل ہونا لازم آئیگا۔ اور صفات فعل مین یہ کلام جاری نہین ہوسکتا بلکہ صفت فعل خود ذات خدا کے جب تعالی

خالی فرض کرنا بالکل بے عیب ہے جسکی شرح آیندہ مذکور ہوگی انشاءاللہ تعالے۔

(۲) یہ کہ وہ (حق تعالے) اپنے کلام مین صدق کے استعمال کرنے پر قدرت رکھتا ہے اس صورت مین اوسکے صادق ہونیکی صفت کا صفات ذات مین داخل کرنا صحیح ہے مگر اس تقدیر پر اوسکا قدرت کے علاوہ قرار دینا درست نہ ہوگا لیکن ازبسکہ مخالفین نے صفت کلام کو قدرت و علم کے علاوہ صفات ذات مین شمار کیا ہے اسلیے ہمارے علماء اعلام نے بھی تبعیت صفت کلام اوسکو صفات ذات کے ذیل مین ذکر فرمایا ہے ورنہ وہ دراصل صفت کلام سے ہے جسکا صفت فعل اور حادث ہونا مذکور ہوچکا ہے اور اوسپر باری تعالے کا یہ قول

مایاتیھم من ذکرمن الرحمن محدث الا استمعوہ وھم یلعبون لاھیۃ قلوبھم (سورۂ انبیاء) { اونکے پاس رحمن کا کوئی حادث ذکر نہیں آتا مگر یہ کہ وہ اوسکو لہو و لعب کی حالت مین سنتے ہین اور اونکے دل غافل ہوتے ہین۔

دلالت کرتا ہے۔ اور ذکر سے اس آیہ شریفہ مین قرآن مجید مراد ہے جسپر آیہ شریفہ۔

وانہ لذکر لک ولقومک۔ (سورہ زخرف) { اور تمہارے اور تمہاری قوم کے لیے ذکر ہے۔

دلالت کرتی ہے۔ اور حق تعالی کے صادق ہونیکا ضروری[۱] ہونا فرقہ عدلیہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

---

[۱] اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ فرقہ عدلیہ کے اصول کی بنا پر حق تعالی سے کسی قبیح فعل کا صادر ہونا محال ہے جسکے وجوہ پر کتاب العدل کے دیکھنے سے تفصیلی اطلاع ہوسکتی ہے لیکن جن لوگون کے نزدیک کہ حق تعالے سے کسی قبیح فعل کا صادر ہونا محال نہین ہے اونکے اصول کی بنا پر حق تعالے کا صادق ہونا ثابت نہین ہوسکتا اسلیے کہ ان لوگون کے نزدیک جملہ قبائح اوسی کی طرف منسوب ہین اور یہ کہ جملہ فواحش کا خالق وہی ہے اور یہ کہ جو انواع معاصی کہ بظاہر بشر کی طرف مستند ہین دراصل اون سب کا فاعل خدا ہے۔ ان لوگون کا قول ہے کہ

لاموثر فی الوجود الا اللہ۔ { وجود مین خدا کے سوا کوئی موثر نہین ہے۔

پس جبکہ حق تعالے کا جملہ قبائح و معاصی اور انواع فسق و فجور کے لیے فاعل ہونا فرض کیا گیا تو اوسکے کلام کا کذب و دروغ ہونا محال نہ ہوگا اور یہ کہ اوسکے کلام کا صادق ہونا محل وثوق و اعتماد نہ رہے گا۔ اور اس صورت مین تمام شریعت کا اعتبار ساقط ہوجائیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ان لوگون کے نزدیک خدا کے کلام سے وہ صفت معنوی مراد ہے جو ذات خداوند عالم مین قائم ہے اور صفت علم و قدرت کے مغایر ہے اور قدیم ہے اور کلام لفظی مین اور اوسمین تباین ہے اسلیے کہ وہ (کلام لفظی) حروف و اصوات سے مرکب ہے جسکا حادث ہونا معلوم ہے اب اگر کلام نفسی کا وجود اور اوسکا صادق ہونا کسی طرح تسلیم بھی کرلیا جائے تو مفید نہ ہوگا اسلیے کہ ہمارا یہ کلام لفظی محل بحث ہے جبکہ وہ (حق تعالے) خالق و فاعل ہے اور ان لوگون کے اصول کی بنا پر کسی دلیل سے حق تعالے کا اپنے کلام لفظی مین صادق ہونا ثابت نہین ہوسکتا اسلیے کہ اوسپر انکے نزدیک کوئی چیز لازم نہین ہے ۱۲

صفتِ چہارم } اوس (صانع عالم) کا مدرک ہونا - اور حق تعالےٰ کے مدرک ہونیسے یہ مراد ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ سے جن چیزون کو جانتا ہے اونکو وہ (حق تعالےٰ) بدون حواس جانتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کے لیے جملہ اشیا کا علم حاصل ہے لہذا اوسکو حواس سے معلوم ہونیوالی چیزون کا علم بہی ضرور حاصل ہوگا اور اوسکا مدرک ہونا یقیناً ثابت ہوگا - اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا مدرک ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اوسکے عالم ہونیکے علاوہ ہو لہذا اوسکا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہوگا اسلیے کہ علم اور ادراک مین عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ علم عام ہے اور ادراک خاص ہے لیکن اسلیکہ کتاب و سنت سے حق تعالےٰ کا اس صفت کے ساتھ موصوف ہونا بکثرت وارد ہوا ہے جیسا کہ حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار } آنکھین اوسکو نہین دیکھہ سکتین اور وہ آنکھون کو دیکھتا ہے
وھو اللطیف الخبیر ـ سورہ انعام } اور وہ باریک بین اور ہر ایک چیز کا جاننے والا ہے -

اسلیے اوسکا صفت علم کے ذیل مین ذکر کر دینا مناسب تہا لیکن باوجود اسکے جو علماء اعلام نے اوسکو بطور مستقل ذکر فرمایا ہے اوسکی دو وجہین ہوسکتی ہین -

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ کو جسطرح کہ کلیات کا علم حاصل ہے اوسی طرح جزئیات کا بہی علم حاصل ہے خواہ وہ جزئیات متغیر ہون جیسے مادیات - یا غیر متغیر ہون جیسے مجردات - پس حق تعالیٰ کو مدرک قرار دینے مین جس سے حق تعالیٰ کا عالم محسوسات ہونا مراد ہے حکما کے اس قول کی رد منظور ہے کہ وہ جزئیات متغیرہ[۱] کا عالم نہین ہے

---

[۱] حکما کا خیال ہے کہ اگر حق تعالےٰ کو جزئیات متغیرہ کا علم حاصل ہوگا تو اوسکی ذات و صفات کا متغیر ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ تغیر معلوم کو تغیر علم لازم ہے اور چونکہ علم واجب تعالےٰ عین ذات ہے لہذا اوس (علم) کا متغیر ہونا بعینہ تغیر ذات ہوگا لیکن حق تعالےٰ کی ذات کا متغیر ہونا باطل ہے لہذا اوسکا عالم جزئیات متغیرہ ہونا بہی باطل ہوگا - اور یہ حکما کا خیال غلط ہے اسلیے کہ معلوم کے متغیر ہونے سے ذات عالم کا متغیر ہونا ہرگز لازم نہین آتا - رہا نفس علم پس اگر اوس سے صفت حقیقی مراد لیجاے جو عین ذات ہے تو تغیر معلوم کا اوسکو مستلزم نہ ہونا واضح ہے اسلیے کہ اس صورت مین علم و ذات ایک ہی چیز ہے اور اگر اوس سے صفت اضافی مراد لیجاے تو اوسکا متغیر ہونا مسلم ہے لیکن اس سے صفت حقیقی یا ذات مین تغیر کے پیدا ہوجانے کا خیال محض بے معنی ہے اسلیے کہ اضافہ سے محض تعلق مراد ہوتا ہے جسکے تغیر سے حقیقی علم کا تغیر غیر معقول ہے - اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ تغیر تو بہی پہلے سے جانتا ہے لہذا اس صورت مین تغیر ذات کا خیال بہر تقدیر باطل ہوگا اور یہ مطلب اوپر بہی مذکور ہوچکا ہے - اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ مذہب شیعہ مین یہ امر منجملہ ضروریات ہے کہ حق تعالیٰ جملہ اشیاء کا ہمیشہ سے عالم ہے خواہ وہ (اشیاء) کلیات ہون یا جزئیات بغیر اسکے کہ اوسکے علم مین تغیر ذات

(۲) یہ کہ بندون کے اکثر اعمال جنسے تکلیف شرعی کا تعلق ہے از قبیل محسوسات ہین پس جبکہ اونکو بالخصوص معلوم ہو جائیگا کہ حق تعالےٰ مدرک ہے اور جملہ محسوسات کو بھی اوسی طرح جانتا ہی جسطرح کہ غیر محسوسات کو تو وہ (بندے) اپنی بدافعالیون اور گناہون سے باز رہین گے۔

صفت پنجم اوس (صانع عالم) کا سمیع و بصیر ہونا۔ اور سمیع و بصیر سے باعتبار لغت شخص مراد ہوتا ہے جسکے لیے حاسہ سمع (کان) اور حاسہ بصر (آنکھہ) موجود ہو اور وہ پہلے حاسہ کے ذریعہ سے سننے کی چیزون کا اور دوسرے حاسہ کے ذریعہ سے دیکھنے کی چیزون کا علم حاصل کرسکتا ہو۔ لیکن حق تعالیٰ کا ان معنون سے سمیع اور بصیر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا محال ہے اسلیے کہ وہ جسمانی آلات سے منزہ اور مبرا ہے۔ لہذا اوسکے سمیع اور بصیر ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ وہ جملہ مسموعات (سننے کی چیزون) اور مبصرات (دیکھنے کی چیزون) کا عالم ہے اور چونکہ واجب تعالیٰ کے لیے جملہ اشیاء کا علم حاصل ہی لہذا اوسکو سننے و دیکھنے کی چیزونکا علم بھی ضرور حاصل ہوگا۔ اور اوسکا سمیع و بصیر ہونا ثابت ہوگا۔[1]

[1] اگرچہ باریتعالیٰ کے لیے جملہ محسوسات کا علم حاصل ہی جیسے مشمومات (سونگھنے کی چیزین) اور مذوقات (چکھنے کی چیزین) اور ملموسات (چھونے کی چیزین) لیکن اوسکا لفظ شام (سونگھنے والے) اور ذائق (چکھنے والے) اور لامس (چھونے والے) کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہین ہے نہ حقیقۃً نہ مجازاً اسلیے کہ ان لفظونکا اوسی شخص پر اطلاق ہوتا ہی جسکے لیے سونگھنے اور چکھنے اور چھونے کے جسمانی آلے موجود ہون اور حق تعالیٰ جسم و جسمانیات سے منزہ ہے اور اس قاعدہ سے واجب تعالیٰ پر لفظ سمیع و بصیر کا اطلاق کرنا بھی حقیقۃً صحیح نہین ہوسکتا لیکن از بسکہ حاسہ سمع و بصر نہایت لطیف حاسے ہین اسلیے شریعت نے ان دونون لفظون کا اوسپر مجازاً اطلاق کرنا تجویز کیا ہی۔ اسکے علاوہ یہ ہی کہ اسمای الٰہی توقیفی ہین اور ہمارے لیے اس امر کی اجازت نہین ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسا نام تجویز کرین جسکو شریعت نے تجویز نہ کیا ہو پس چونکہ شریعت نے حق تعالیٰ پر لفظ علیم۔ سمیع۔ بصیر۔ اور رحیم کا اطلاق کیا ہے اسلیے ہمکو بھی ان اسماء کا اوسپر اطلاق کرنا جائز ہی اور چونکہ حق تعالیٰ پر لفظ شام۔ ذائق اور لامس کا شریعت نے اطلاق نہین کیا لہذا ہمکو بھی ونکا اطلاق کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ذائق شی ہی شخص کہا جاتا ہی جو بالفعل مزہ چکھتا ہو اور شام سے وہ شخص مفہوم ہوتا ہی جو بالفعل بو سونگھتا ہو اور لامس سے وہ شخص سمجھا جاتا ہی جو بالفعل چھوتا ہو پس اگر حق تعالیٰ پر الفاظ مذکورہ کا اطلاق کیا جای تو اس امر کا توہم ہوگا کہ وہ اعضا و جوارح کے ساتھ موصوف ہے اور یہ کہ چکھنے سونگھنے اور چھونے کی چیزین ہمیشہ سے موجود ہین اور یہ کہ وہ ہمیشہ سے کہاتا پیتا رہا ہے حالانکہ اوسکا جسم و جسمانیات کے ساتھ موصوف ہونا اور کسی دوسری چیز کا ہمیشہ سے موجود ہونا محال اور باطل ہی اور الفاظ مذکورہ کے یہ معنی مفہوم نہین ہوتے کہ وہ چکھنے سونگھنے اور چھونے کی چیزونکا علم رکھتا ہے لہذا اون لفظونکا اطلاق نہین ہوسکتا جسمین خلاف مقصود کا وہم ہو بخلاف سمیع و بصیر کے کہ ان دونون لفظون سے یہ مفہوم نہین ہوتا کہ وہ بالفعل سنتا یا دیکھتا ہو سمیع سے وہ شخص مفہوم ہوتا ہی جو سننے کی چیزون کو سن سکتا ہو۔ اور بصیر سے وہ شخص مفہوم ہوتا ہی جو دیکھنے کی چیزون کو دیکھہ سکتا ہے اور یہ کہ اوسمین سننے اور دیکھنے کی قوت موجود ہی پس سمیع وہ شخص ہے جو سننے کی قوت رکھتا ہی اگرچہ بالفعل نہ سنتا ہو۔ اور بصیر وہ شخص ہی جو دیکھنے کی قوت رکھتا ہو اگرچہ بالفعل نہ دیکھتا ہو اسی لیے ہم اوس شخص کو بہرا نہین کہہ سکتے جو سننے کی قوت رکھتا ہی اور بالفعل کوئی آواز موجود نہو جسکو وہ سنے۔ اور اوس شخص کو اندھا نہین کہہ سکتے جسکے پاس کوئی دیکھنے کی چیز موجود نہ ہو۔ اس صورت مین کہہ سکتے ہین کہ خداوند عالم ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہی اگرچہ کوئی چیز سننے اور دیکھنے کی موجود نہ تھی۔ ایسی صورت مین یہ توہم نہین ہوسکتا کہ سننے اور دیکھنے کی چیزین ہمیشہ سے موجود ہون۔ اب چونکہ اوسکا حاسہ سمع و بصر سے موصوف ہونا باطل ہے لہذا بدون حاسہ کے اوسکو مسموعات اور مبصرات کا ہمیشہ سے معلوم ہونا مراد ہوگا واللہ اعلم ۱۲

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالے کا سمیع وبصیر ہونا کوئی ایسی صفت نہین ہے جو اوسکے عالم ہونیکے علاوہ ہو لہٰذا اوسکا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہوگا اسلیے کہ عالم ہونے اور سمیع وبصیر ہونے مین عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ عالم ہونا عام ہے اور سمیع وبصیر ہونا خاص ہے۔ لیکن ازبسکہ حق تعالی کا ازل سے سمیع وبصیر ہونیکے ساتہ موصوف ہونا کتاب[۱] وسنت مین بکثرت وارد ہوا ہے اسلیے علماء اعلام نے اس صفت کے بالخصوص ذکر کرنیکی وہی وجہین تحریر فرمائی ہین جو حق تعالی کے مدرک ہونیمین مرقوم ہوچکی ہین۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ مخالفین نے سمع وبصر کو صفت علم کے علاوہ صفات ذات مین شمار کیا ہے اسلیے ہمارے علماء اعلام نے بہی اوسکا علم کے علاوہ صفات ذات مین ذکر کیا ہے تاکہ اونکے خیال کی غلطی معلوم ہوجاے۔

---

[۱] ان دونون لفظون کا کتاب وسنت مین مذکور ہونا محتاج بیان نہین ہے لہٰذا اس مطلب کے ثابت کرنیکی غرض سے قرآن مجید کی آیات کا ذکر کرنا خالی از فائدہ ہے البتہ اس مقام پر بعض احادیث کا تذکرہ مناسب ہے چنانچہ کافی مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

لم یزل اللہ عزوجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشیاء وکان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم والسمع علی المسموع والبصر علی المبصر والقدرة علی المقدور ۔ اھ

حق تعالی ہمیشہ سے ہے اور علم اوسکی ذات ہے بغیر اسکے کہ کوئی معلوم ہو اور سمیع اوسکی ذات ہے بغیر اسکے کہ کوئی سموع ہو اور بصر اوسکی ذات ہے بغیر اسکے کہ کوئی مبصر (دیکھنے کی چیز) موجود ہو۔ اور قدرت اوسکی ذات ہے بغیر اسکے کہ کوئی مقدور ہو۔ پس جبکہ اوسنے اشیاء کو پیدا کیا اور معلوم کا وجود ہوا تو اوسکا علم معلوم پر اور سمع مسموع پر اور بصر مبصر پر اور قدرت مقدور پر واقع ہوئی

اس حدیث شریف سے علم وسمع وبصر اور قدرت کا صفات ذات اور ازلی ہونا ثابت ہوا اور دوسری حدیث مین حضرت سے ایک زندیق کے جواب مین اس طرح منقول ہوا ہے۔

هو سمیع بصیر سمیع بغیر جارحة وبصیر بغیر آلة بل سمیع بنفسه ومبصر بنفسه ولیس قولی انه سمیع بنفسه انه شیء والنفس شیء آخر ولکنی اردت عبارة عن نفسی اذ کنت مسئولا وافهاما لك اذ کنت سائلا فاقول یسمع بکله لا ان کله له بعض لان الکل لنا له بعض ولکنی اردت افهامك والتعبیر عن نفسی ولیس

وہ بغیر کسی عضو کے سننے والا ہے اور بغیر کسی آلہ کے دیکھنے والا ہے بلکہ وہ بنفسہ سنتا اور بنفسہ دیکھتا ہے۔ اور میرے اس قول سے کہ وہ بنفسہ سنتا ہے یہ مراد نہین ہے کہ وہ ایک شے ہے اور نفس کوئی دوسری شے ہی ولکن چونکہ مجہسے سوال کیا گیا تہا اسلیے مین نے تعبیر کے مقام پر اور چونکہ تم نے سوال کیا تہا اسلیے تمہارے سمجہانے کی غرض سے اس عبارت کو اختیار کیا ہے پس مین کہتا ہون کہ وہ اپنی تمام ذات سے سنتا ہے بغیر اسکے کہ اوسکے لیے بعض ہو اسلیے کہ ہمارے کُل کے لیے بعض ہوتا ہے

صفت ششم } اوس (صانع عالم) کا مرید ہونا - اگرچہ حق تعالی کے مرید ہونے پر حکما و متکلمین اور دیگر اہل ملت نے اتفاق کیا ہے لکن ارادہ کی تفسیر مین کئی قول منقول ہوے ہین -

پہلا قول - یہ کہ اوس (ارادہ) سے کسی فعل کے بجالانے کی مصلحت یا مفسدہ کا معلوم ہونا مراد ہے اور چونکہ اوسکو جملہ اشیاء کا علم حاصل ہے لہذا اوسکو ہر ایک فعل کی مصلحت یا مفسدہ کا بھی علم ضرور ہوگا - اس تقدیر پر وہ علم کی ایک قسم ہوگا اور علم کے علاوہ کوئی اور صفت نہ ہوگی - اور جسطرح کہ اوسکا عالم ہونا ازلی اور منجملہ صفات ذات ہے اسی طرح اوسکا مرید ہونا بھی ازلی اور منجملہ صفات ذات ہوگا - اور اس قول کو امامیہ اور معتزلہ کے اکثر محققین نے اختیار فرمایا ہے جیسے محقق طوسی وغیرہ اور اوسکے ثبوت پر دو امرون کے ساتھ استدلال ہو سکتا ہے -

(۱) یہ کہ حق تعالی نے بعض ممکنات کو پیدا کیا ہے اور بعض کو پیدا نہین کیا ہے حالانکہ اوسکے علم و قدرت کو ہر ایک ممکن سے یکسان نسبت ہے پس دونون صفتون کے علاوہ کسی ایسی صفت کا موجود ہونا لازم ہوا جسکی وجہ سے بعض ممکنات کا ایجاد کرنا اور بعض کا ایجاد نہ کرنا صحیح ہو اور اسی صفت کو ارادہ کہتے ہین -

(۲) یہ کہ حق تعالی نے بعض ممکنات کے ایجاد کو ایک زمانہ کے ساتھ اور بعض کی ایجاد کو دوسرے زمانہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس اگر علم و قدرت کے علاوہ کسی مخصص کا موجود ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اسی مخصص کو ارادہ کہتے ہین -

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالی کا مرید ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اوسکے عالم ہونیکے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

مرجعی فی ذلک کلہ الا الی انہ السمیع البصیر العالم الخبیر بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنی -

لکن مین نے تمھارے سمجھانے اور اپنے نفس سے تعبیر کے لیے ایسا بیان کیا ہے - اور اس سب تقریر سے میری غرض یہی ہے کہ وہ سمیع بصیر - عالم اور خبیر ہے بغیر اسکے کہ ذات و معنی مین اختلاف ہو

اور اس مطلب مین اور بھی حدیثین منقول ہین اور سب کا حاصل یہی ہے کہ حق تعالی ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے بغیر اسکے کہ کوئی سننے یا دیکھنے کی چیز موجود ہو اور بغیر اسکے کہ اوسکے لیے جسم یا جسمانی چیز ثابت ہو - پس اوسکے سمیع و بصیر ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر ایک مسموع و مبصر کو ازل سے جانتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا ۱۲ -

علاوہ ہو لہذا اوسکا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہوگا اسلیے کہ تقریر مذکور کی بنا پر علم و ارادہ مین عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ علم عام ہے و ر ارادہ خاص لکن از بسکہ خداوند عالم کا ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا قرآن و احادیث مین بکثرت وارد ہوا ہے اسلیے اوسکا صفت علم کے ذیل مین ذکر کر دینا مناسب اور اوسکا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا غیر مناسب قرار پاتا ہے مگر چونکہ بعض لوگون نے اوس (ارادہ) کو علم و قدرت کے علاوہ منجملہ صفات ذات قرار دیا ہے لہذا ہمارے علماء اعلام نے اونکی غلطی کے ظاہر کرنیکی غرض سے اوسکو بطور مستقل اور علم و قدرت کے علاوہ ذکر فرمایا ہے اور اس اجمال کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ بعض لوگون نے ارادہ سے وہ صفت قدیمہ مراد لی ہے جو کہ ذات مقدسہ پر زائد اور اوسمین قائم ہے اور علم و قدرت کے علاوہ ہے وہ کہتے ہین کہ حق تعالی کا بعض ممکنات کو واقع کرنا اور بعض کو واقع نہ کرنا یا اون (بعض ممکنات) کا بعض اوقات مین واقع کرنا اور بعض مین نہ کرنا باوجودیکہ اوسکی ذات کو جملہ ممکنات و اوقات سے یکسان نسبت ہے ایسی صفت کے موجود ہونیکو مقتضی ہے جسکی شان سے ترجیح و تخصیص ہو اسلیے کہ ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور صفت مذکورہ ہی کو ہم ارادہ کہتے ہین جو علم قدرت کے علاوہ اور ذات پر زائد ہے۔ اور اونکا یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ جس صفت کی وجہ سے کہ بعض ممکنات یا بعض اوقات کو ترجیح ہوتی ہے وہ علم بالمصلحت ہے اور اوسکے علاوہ کوئی چیز نہین ہے اس بنا پر ارادہ کا صفت علم مین مندرج ہونا ثابت ہوگا اور بعض حضرات کا یہ دعوے کہ ارادہ کا علم بالمصلحۃ اور دیگر صفات ذات کے مغائر ہونا بدیہی ہے قابل سماعت نہین ہے۔ اور اگر اونکا یہ دعوے صحیح بھی فرض کر لیا جائے تو اوس (ارادہ) کا ذات واجب تعالی پر زائد ہونا ثابت نہوگا جسطرح کہ علم و قدرت کا ذات پر زائد ہونا ثابت نہین ہوا

دوسرا قول } یہ کہ اوس (ارادہ) سے کسی چیز کا وقت معین مین ایجاد (پیدا) کرنا مراد ہے۔ اس صورت مین حق تعالی کا ارادہ حادث اور منجملہ صفات فعل ہوگا جو صفت علم و قدرت پر متفرع ہوگا۔ اور اس قول کو جناب صدوق ابن بابویہ اور شیخ مفید نے بھی اختیار فرمایا ہے اور اس معنی کے ثبوت پر کتنی امر وجوہ کے ساتھ استدلال ہو سکتا ہے۔

(۱) یہ کہ ارادہ کے پہلے معنی (علم بالمصلحۃ) اس معنی کو مقتضی ہین اسلیے کہ خدا کے علم کا مطابق واقع ہونا ضروری ہے اب اگر اوسکے لیے مراد کا ایجاد کرنا ضروری نہ فرض کیا جائیگا تو خدا کے علم کا جہل اور مخالف واقع ہونا لازم آئیگا لیکن علم خدا کا جہل یا مخالف واقع ہونا محال ہی لہذا اوسکے لیے مراد کا ایجاد کرنا بھی لازم ہوگا۔

(۲) یہ کہ خدا کے لیے صفت ایجاد کا ثابت ہونا بدیہی و متفق علیہ ہے خواہ اوسکا منشا علم ازلی فرض کیا جاے یا کوئی اور صفت۔ اور ہم اسی امر بدیہی و متفق علیہ کو ارادہ کہتے ہین۔

(۳) یہ کہ جسطرح کسی ممکن موجود کے لیے کسی موجد کا اور موجد کے لیے صفت ایجاد کا ہونا لازم ہے جو اوس (موجد) سے منتزع ہوتی ہے اسلیے کہ ان دونون مین تضائف[1] ہے اسیطرح اوس (ممکن موجود) کے لیے مرید کا اور مرید کے لیے صفت ارادہ کا ہونا بھی لازم ہے جو اوس (مرید) سے منتزع ہوتی ہے اسلیے کہ ان دونون مین بھی تضائف ہے اور جسطرح کہ صفت ایجاد حادث ہے اوسی طرح صفت ارادہ بھی حادث ہوگی پس خدا کے لیے ارادۂ حادثہ ثابت ہوگا جو اس مقام پر محل بحث ہے خواہ اوسکے لیے ارادۂ قدیمہ فرض کیا جاے یا نہ فرض کیجاے۔

اور رئیس المحدثین جناب صدوق ابن بابویہ نے کتاب التوحید مین حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ

المشیۃ والارادۃ من صفات الافعال فمن زعم ان اللہ لم یزل مریدا شائیا فلیس بموحد۔	مشیت و ارادہ منجملہ صفات افعال ہے۔ پس جو شخص یہ گمان کرے کہ حق تعالے ہمیشہ سے صاحب ارادہ اور صاحب مشیت ہے وہ موحد نہین ہے۔

تنبیہ۔ اگرچہ ارادہ حق تعالے کے لیے پہلے معنی (علم بالمصلحۃ) مین اوسکے علم ازلی کا متغیر ہونا لازم نہین آتا اسلیے کہ اس عالم مین جو کچھہ واقع ہوتا ہے وہ اوسکے علم ازلی کے مطابق واقع ہوتا ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک فعل و ترک کی مصلحت اور اوسکے وقت کو ہمیشہ سے جانتا ہے اور کوئی امر ایسا نہین ہے جو پہلے سے اوسپر مخفی ہو جیسا کہ علم واجب تعالیٰ کے ذیل مین مذکور ہو چکا ہے لیکن ازبسکہ پہلے معنی مین اس امر کا توہم ہو سکتا تھا کہ اس عالم مین جو کچھہ واقع ہوتا ہے وہ حق تعالیٰ کے ازلی علم مین گذر چکا ہے

[1] تضائف سے دو مفہومون کا وجود ذہنی و خارجی دونون مین متلازم ہونا مراد ہے جیسے علت اور معلول معظم و متعلم۔ اب اور ابن وغیرہ۔

اور یہ کہ اوسکے خلاف کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ حق تعالی کا علم متغیر نہیں ہوسکتا۔ اور یہ کہ بندون کی طاعت ومعصیت کو کسی امر کے متغیر ہونے مین دخل نہیں ہے۔ اور یہ کہ دعا کرنا صلہ رحم بجالانا۔ نماز وغیرہ کا ادا کرنا عبث ہے اسلیے قرآن واحادیث مین یہ امر بکثرت وارد ہوا ہے کہ خدا کا ارادہ حادث ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک وقت مین ہر ایک امر کو حسب مصلحت اپنے اختیار سے صادر کرتا ہے اور یہ کہ ہمین بندون کی طاعت ومعصیت کو دخل ہے اور یہ کہ وہ اپنے افعال مین مجبور نہیں ہین تاکہ یہ توہم برطرف ہوجاے کہ حق تعالی نے جو کچھہ کہ ازل مین ارادہ کرلیا ہے وہی واقع ہوگا اور جسکا ارادہ نہیں کیا وہ واقع نہ ہوگا اور یہ کہ تکلیف کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور قرآن واحادیث مین ارادہ خدا کے حادث ہونیسے اوسکا ایجاد کرنا مراد لیا گیا ہے تاکہ کلام مطابق بھی رہے اور کسی قسم کے توہم فاسد کی بھی گنجایش نہ ہو۔ اور جو آیات واخبار کہ اس مطلب پر دلالت کرتے ہین وہ بہت ہین اس مقام پر بعض آیات واخبار کے وارد کرتے پر اقتصار کیا جاتا ہے۔

(۱) انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون۔ سورہ یس۔ رکوع ۹ | اوسکا امر یہی ہو کہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسے کہہ دیتا ہے کہ واقع ہو پس وہ واقع ہوجاتا ہے۔

(۲) ان یشأ یذھبکم ایھا الناس ویأت بآخرین وکان اللہ علی ذلک قدیرا۔ | اگر خدا چاہے تو اے لوگو تمکو فنا کردے اور اور لوگون کو لاے اور خدا اسپر قدرت رکھنے والا ہے۔

(۳) من ذا الذی یعصمکم من اللہ ان اراد بکم سوءًا او اراد بکم رحمة۔ | وہ کون شخص ہو جو تمکو خدا سے بچاے گا۔ اگر وہ تمہارے ساتہ برائی کا ارادہ کرے یا تمہارے ساتہ رحمت کا ارادہ کرے۔

(۴) وہ حدیث ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب توحید مین حضرت امام جعفر صادق ؑ سے نقل کیا ہے

قال قلت له لم یزل اللہ مریداً فقال ان المرید لا یکون الا المراد معه بل لم یزل عالماً قادراً۔ | راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت سے عرض کیا کہ آیا خدا ہمیشہ سے مرید ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ مرید نہیں ہوتا مگر جبکہ مراد اوسکے ساتہ ہو بلکہ وہ ہمیشہ سے عالم وقادر ہے بعد ازان اوس نے ارادہ کیا۔

علامہ مجلسی نے معنی حدیث کے بیان مین جو کچھ فرمایا ہے اوسکا حاصل یہ ہے کہ حق تعالے کا جو ارادہ کہ فعل کے ساتھ مقرون ہوتا ہے وہ ایجاد ہی ہوتا ہے لہذا حق تعالے کا ارادہ حادث ہوگا اور اوسکا علم قدیم ہوگا۔

(۵) وہ حدیث ہے جسکو ابن بابویہ نے صفوان بن یحیٰی سے نقل کیا ہے وہ (صفوان) کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام ابوالحسن ؑ کی خدمت مین عرض کیا کہ مجھسے ارشاد فرمائین کہ ارادہ خدا سے ہوتا ہے یا مخلوق سے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك واما من الله عزوجل فارادته احداثه لاغير ذلك لقوله كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف۔

مخلوق کا ارادہ ضمیر اور وہ چیز ہے جو اوسکے لیے اوسکے بعد ظاہر ہوتی ہے اور خدا کا ارادہ یہ ہے کہ وہ اپنے قول کن سے کسی چیز کو ایجاد کرتا ہے اور وہ چیز ہو جاتی ہے اور کوئی لفظ یا گویائی یا دل مین تردد اور کیفیت نہیں ہوتی جس طرح کہ وہ بلا کیفیت ہے۔

اور جناب شیخ مفید علیہ الرحمہ کے کلام کا ملخص یہ ہے کہ۔

ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل ومن الخلق الضمير واشباهه مما لا يجوز الا على ذوى الحاجة والنقص وذلك لان العقول شاهدة بان القصد لا يكون الا بقلب كما لا تكون الشهوة والمحبة الا لذى قلب ولا تصح النية والضمير والعزم الا على ذى خاطر يضطر معها فى الفعل الذى يغلب عليه الى الارادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجل عن الحاجات ويستحيل عليه الوصف

ارادہ خدا سے نفس فعل مراد ہوتا ہے اور ارادہ مخلوق سے ضمیر (خطرہ) اور مثل اوسکے ایسی چیزین مراد ہین جو فقط صاحبان حاجت و نقص پر جائز ہوتی ہین اسلیے کہ عقلین اس امر پر شہادت دیتی ہین کہ قصد بغیر دل کے نہین ہوتا جسطرح کہ شہوت و محبت اوسی شخص مین حاصل ہوتی ہے جسکے لیے دل ہوتا ہے اور نیت اور ضمیر اور عزم اوسی شخص کے لیے ہوتے ہین جسکے دل مین کوئی چیز خطور کرتی ہے اور اوسکی وجہ سے ارادہ نیت اور عزم کی طرف مضطر ہوتا ہے اور چونکہ حق تعالی ہر ایک قسم کی احتیاج سے برتر ہے اور اوسکا آلات و جوارح کے ساتھ موصوف ہونا محال ہے اور اوسپر دواعی و خطرات جائز

بل بالجوارح والادوات ولا یجوز علیه الدواعی والخطرات بطل ان یکون محتاجاً فی الافعال الی القصود والعزمات وثبت ان وصفه بالارادة مخالف فی معناه لوصف العباد وانها نفس فعله الاشیاء۔ وبذلک جاء الخبر عن ائمة الهدیٰ علیهم السلام

نہین ہین اسلیے اوسکا افعال مین قصد وعزم کی طرف محتاج ہونا باطل ہوگا اور ثابت ہوگا کہ اوسکا ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا اوس معنی سے مغایر ہے جسکے ساتھ کہ بندے موصوف ہوتے ہین اور یہ کہ ارادہ خدا سے محض اشیاء کا پیدا کر دینا ہی مراد ہے۔ اور یہی مطلب حضرت ائمہ ہدیٰ علیہم السلام سے منقول ہوا ہے

اسکے بعد جناب شیخ علیہ الرحمہ نے روایت مذکورۂ بالا کو وارد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ روایت اس مطلب مین نص ہے جسکو کہ مین نے معنی ارادہ مین اختیار کیا ہے اور یہ کہ بندہ کا ارادہ اوسکے فعل سے مقدم ہوتا ہے اور یہی بلخی کا بھی مذہب ہے اور مراد پر ارادہ کے مقدم ہونے مین وہی کلام کیا جائیگا جو فعل پر قدرت کے مقدم ہونے مین کیا جاتا ہے اور اگر جبائی کا مذہب صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ فعل اور ارادہ کا وقت ایک ہی ہو حالانکہ ارادہ سے فعل کا متاخر ہونا معلوم ہوا۔ انتہے الملخص من کلامہ۔

تنبیہ۔ ان دونون قولون مین کوئی منافات نہین ہے بلکہ باختلاف اعتبار وحیثیت وہ دونون صحیح ہین پس قول اول مین جو ارادہ خدا سے محض علم بالاصلح مراد لیا گیا ہے وسمین اس مطلب پر نظر کی گئی ہے کہ ارادہ کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ کہ ارادہ سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو قدرت کی ممکن کے وجود یا عدم کے ساتھ تخصیص کرتی ہے جسکا حادث ہونا صحیح نہین ہے اسلیے کہ خدا کا محل حوادث ہونا باطل ہے اور دوسرے قول مین جو ارادہ خدا سے محض پیدا کرنا مراد لیا گیا ہے اوسمین اس مطلب پر نظر کی گئی ہے کہ حق تعالیٰ ہر زمانہ مین قادر و مختار ہے اور اوسکے ارادہ سے مراد کا جدا ہونا درست نہین ہے اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب توحید مین تحریر فرمایا ہے کہ۔

ولیست الارادة والمشیة والرضاء والغضب وما یشبه ذلک من صفات الافعال بمنزلة صفات الذات لانه لا یجوز ان یقال لم یزل

خدا کا ارادہ اور مشیت و رضا و غضب اور دیگر صفات افعال بمنزلہ صفات ذات نہین ہین اس لیے کہ یہ کہنا جائز نہین ہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے صاحب ارادہ

الله تعالى مريد الاشيائيا كما يجوزان يقال	وشیت ہے جس طرح سے یہ کہہ سکتے ہین کہ حق تعالیٰ	
لم يزل الله قادراً عالماً۔	ہمیشہ سے صاحب قدرت و علم ہے۔	

اور اس مقام پر دو امرون کا بیان کرنا قرین مصلحت ہے۔

پہلا امر - یہ کہ قول اول مین متعلق ارادہ کا مصلحت و مفسدہ دونون سے عام ہونا مذکور ہوا ہی حالانکہ بظاہر اوس (ارادہ) کا فقط وجود اصلح سے تعلق ہوتا ہے اور جس چیز کے موجود ہونے مین مفسدہ ہوتا ہے اوسکا حق تعالیٰ سے صادر ہونا محال اور اوسکا متروک ہونا واجب ہوتا ہے ایسی صورت مین علم بالمفسدہ کی ارادہ کے ساتھ تعبیر کرنا بظاہر درست نہین ہے پس اس تقدیر پر یہ کہہ سکتے ہین کہ ارادہ فقط افعال وجودیہ سے تعلق ہوتا ہے جو مطلق علم سے اخص ہے اور علم بالمفسدہ بہی اگرچہ مطلق علم کی ایک فرد اور ارادہ کے مباتن ہے لیکن اوسکے لیے کوئی خاص اصطلاح قائم نہین کی گئی اور یہ بہی ہو سکتا ہی کہ علم بالمصلحت کی ارادہ کے ساتھ اور علم بالمفسدہ کی کراہت کی ساتھ تعبیر کیجاے اور یہ کہا جاے کہ حق تعالیٰ ارادہ اور کراہت دونون کے ساتھ موصوف ہوتا ہے پس اصلح کا ارادہ کرتا ہے اور اسی وجہ سے اوسکو مرید کہتے ہین اور مفسدہ سے کراہت کرتا ہے اور اسی وجہ سے اوسکو کارہ کہتے ہین اس تقدیر پر ارادہ اور کراہت کا منجملہ صفات ذات ہونا اور صفت علم کی طرف راجع ہونا معین ہوگا اور خدا کے لیے مرید و کارہ ہونیکی صفت جو افعال عباد کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے وہ منجملہ صفات فعل ہے پس یہان پر حق تعالیٰ کے مرید ہونے سے فعل حسن کے بجالانے کا امر کرنا اور فعل قبیح کے بجالانے سے نہی کرنا مراد ہوگا جس کا تذکرہ آیندہ آے گا انشاء اللہ تعالےٰ۔

دوسرا امر - یہ کہ قول دوم مین ارادہ کا منجملہ صفات فعل ہونا اور اوسکا صفت علم پر متفرع ہونا بیان کیا جاتا ہے حالانکہ وہ بظاہر فقط صفت قدرت پر یا صفت علم و قدرت دونون پر متفرع ہوتا ہے اسلیے کہ قول دوم کی بنا پر صفت ارادہ اور صفت خالقیت ایک ہی چیز قرار پاتی ہے پس جسطرح کہ صفت خالقیت کا تنہا صفت قدرت یا صفت علم و قدرت دونون کے فروع مین داخل کرنا مناسب ہی اسیطرح صفت ارادہ کا بہی تنہا قدرت یا علم و قدرت دونون کے فروع مین مندرج کرنا مناسب ہوگا جسکی وجہ اصح ہے

اس لیے کہ کسی چیز کا ایجاد کرنا قدرت و علم دونون پر موقوف ہوتا ہے اور بغیر اون دونون کے ممتنع قرار پاتا ہے والعلم عند اللہ۔

تیسرا قول - یہ کہ ارادہ سے صفت قدیمہ مراد ہے جو علم و قدرت اور دیگر صفات کے مغائر اور ذات واجب الوجود پر زائد ہے اور اسکی وجہ سے قدرت کی ممکن کے وجود یا عدم کے ساتھ تخصیص ہوتی ہے اور اس مذہب کو جمہور اشاعرہ نے اختیار کیا ہے اور وہ ضعیف ہے جسکی وجہ پہلے قول مین مذکور ہو چکی۔

چوتھا قول - یہ کہ اوس (ارادہ) سے وہ صفت زائدہ مراد ہے جو بغیر کسی محل کے قائم ہوتی ہے اور یہ قول فرقہ جبائیہ اور عبد الجبار وغیرہ کی طرف منسوب ہے اور یہ قول باطل ہے اسلیے کہ اگر کسی صفت کا بغیر محل کے قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ صفت نہو کیونکہ صفت سے وہی چیز مراد ہوتی ہے جو کسی محل مین قائم ہو - اب اگر وہ اسکا بغیر محل کے قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو سلب شے عن نفسہ لازم آئیگا جسکا باطل ہونا ظاہر ہے اور بعض علما سے اس قول کی یہ توجیہ منقول ہوئی ہے کہ اس قول مین ارادہ سے وہ چیزین مراد لیگئی ہین جو مقدور کی کسی صفت معینہ پر کسی وقت معین کے ساتھ تخصیص کرتی ہین جنکو عرف حکما مین معدات[۱] کے ساتھ تعبیر کرتے ہین جو اوس ممکن کے لیے لازم ہوتی ہین جو مادہ مین حادث ہوتے ہے اور وہ بغیر کسی محل کے قائم ہوتی ہین پس جبکہ مقدور کی استعداد تمام ہو جاتی ہے تو اوسکا واقع ہونا ضروری ہوتا ہے اور چونکہ ارادہ سے بھی وہی امر مراد ہوتا ہے جو کسی شے کی کسی زمانہ سے تخصیص کرتا ہے اسلیے معنی مذکور کا ارادہ سے مراد لینا صحیح ہوا - اور توجیہ مذکور پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اسمین قانون ملت سے خروج لازم آتا ہے اسلیے کہ مادہ قدیمہ کا موجود ہونا بہت سی قطعی دلیلون سے باطل ہو چکا ہے حالانکہ حکما کے نزدیک معدات سے وہی چیزین مراد لیجاتی ہین جو مادہ قدیمہ مین حادث ہوتی ہین اور اشیا مین مختلف استعدادین الی غیر النہایہ پیدا کرتی ہین اور یہ اعتراض خالی از مناقشہ نہین ہے اسلیے کہ اصل معدات کا مادہ مین فرض کرنا اوس (مادہ) کے قدیم ہونیکو مستلزم نہین ہے پس ممکن ہے کہ جن چیزون کی وجہ سے کہ مادہ حادثہ مین اوقات معینہ کی تخصیص ہوتی ہے اس قول مین

[۱] معدات سے وہ چیزین مراد ہین جنکے وجود و عدم پر کسی شی کا موجود ہونا موقوف ہوتا ہے جیسا کہ سابق مین مذکور ہو چکا ہے ۱۲

ارادہ سے اونہین کی تعبیر کی گئی ہو البتہ توجیہ مذکور اسلیے مجروح ہے کہ اگر اس قول مین ارادہ سے معدات کا مراد ہونا فرض کیا جائیگا تو ارادۂ خدا کا موجود و معدوم ہونا لازم آئیگا کیونکہ معدات سے وہی امور مراد لیے جاتے ہین جنکے وجود و عدم کو مقدور کے واقع ہونے مین دخل ہوتا ہے۔ اور اس مقام پر اور بھی کلام ہے جسکا وارد کرنا موضوع کتاب سے خارج ہے۔

اور بعض علماء سے قول مذکور کی یہ توجیہ منقول ہوئی ہے کہ جو چیز کسی حادث کو کسی وقت معین کے ساتھ مخصوص کریگی اوسکا وجود حادث ہی کے وقت موجود ہونا ضروری ہوگا اسلیے کہ اگر اوسکا قبل کی موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور جبکہ ہر حادث کا مخصص ارادۂ واجب تعالی ہوتا ہے اور حادث کا اوسکی مقدس ذات مین قائم ہونا محال ہے اسلیے قول مذکور مین ارادۂ واجب تعالی کا قائم بالذات ہونا فرض کیا گیا ہے لیکن یہ توجیہ بھی صحیح نہین ہے کیونکہ اس صورت مین جائز ہے کہ حق تعالے کا ارادہ قدیم ہو اور اوقات معینہ مین حوادث کے موجود ہونے سے متعلق ہو لہذا یہ کہنا کہ اگر مخصص حوادث کا قبل سے موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی درست نہین ہے کیونکہ باریتعالی کے افعال نہایت حکمت و مصلحت پر مبنی ہوتے ہین پس جن مخصوص اوقات مین کہ کسی حادث کا موجود کرنا مصلحت اور قرین حکمت ہوگا وہ اوسی وقت مین موجود ہوگا اور اوسکے قبل و بعد موجود فرض کرنا منافی حکمت و مصلحت قرار پائے گا۔

پانچوان قول۔ یہ کہ اوس (ارادہ) سے وہ صفت حادثہ مراد ہے جو ذات واجب تعالی مین قائم ہوتی ہے اور یہ قول فرقۂ کرامیہ کی طرف منسوب ہے اور اس قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مستلزم تسلسل ہے اسلیے کہ ہر ایک حادث کو مخصص کی ضرورت ہے لہذا اس صفت حادثہ کو بھی ایک دوسرے ارادہ کی ضرورت ہوگی جسکا حادث اور ذات واجب مین قائم ہونا مفروض ہے۔ پس اس تقدیر پر ہر ایک ارادہ کو ارادہ کی ضرورت ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس قول کی بنا پر حق تعالی کی مقدس ذات کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے لیکن اس مقام پر یہ کہہ سکتے ہین کہ صورت مذکورہ مین ارادہ امر انتزاعی اور صفات فعل مین داخل ہوگا جسکا ذات واجب مین قائم ہونا کچھ ضرور

مشتمل نہین ہے - اور یہ کہ اس قول مین وہی کلام جاری ہوگا جو ارادہ کے دوسرے معنی مین مذکور ہوا - اور یہ کہ وہ اس صورت مین صفت فعل ہے جو علم و قدرت پر متفرع ہوتی ہے -

چھٹا قول - یہ کہ اوس (ارادہ) سے نفس ذات باری تعالی مراد ہے - اور یہ قول ضرار کی طرف منسوب ہے - اور اس قول پر بعض لوگون نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہمکو ذات واجب تعالی کا علم حاصل ہے اور اوسکے مرید ہونے مین شک کرتے ہین اور معلوم کا مشکوک کے مغایر ہونا ضروری ہی اور یہ اعتراض غلط ہے جسکی وجہ بہت واضح ہے اسلیے کہ حمل اولی مین محمول کا نظری ہونا منافی اتحاد نہین ہوتا اور انشاء اللہ تعالے عنقریب معلوم ہوگا کہ حق تعالی کے صفات عین ذات ہین اور یہ کہ اوسکا بالکنہ یا بکنہ ادراک کرنا محال ہے -

ساتوان قول - یہ کہ ارادہ سے صفت سلبیہ مراد ہے یعنی جبکہ فاعل کسی فعل کو بدون جبر و اکراہ اور بغیر سہو و نسیان کے صادر کرتا ہے تو اوسکی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس شخص نے فعل کو اپنے ارادہ سے واقع کیا ہے اور یہ قول نجار کی طرف منسوب ہے اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ مفہوم ارادہ کا وجودی ہونا بدیہی ہے پس اوسکا سلبی کہنا درست نہ ہوگا -

اٹھوان قول - یہ کہ ارادہ سے نظام اکمل کا معلوم ہونا مراد ہے اور اس قول کی فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ حق تعالی کو تمام موجودات مختلفہ کے سلسلہ وجود کا جو اوقات مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہی ازلی وابدی اور تفصیلی علم حاصل ہے اور ارادہ سے یہی علم مراد ہے اور اس قول کو حکماء نے اختیار کیا ہی وہ کہتے ہین کہ حق تعالی کا یہ علم عالم کے نظم مخصوص پر واقع ہونے کو مقتضی ہے اسلیے کہ واجب تعالی اور عقول مجردہ سے عالم کا اس نظم عجیب پر بقصد و اختیار یا بمقتضائے طبع یا بحسب اتفاق صادر ہونا جائز نہین ہے کیونکہ مبادی عالیہ کے کسی فعل مین جو موجودات سفلیہ سے تعلق رکھتا ہو کوئی غرض نہین ہوسکتی اور حکماء کے اس قول کا پہلے قول کی طرف رجوع کردینا ممکن ہے اور یہ کہہ سکتے ہین کہ علم بالاصلح اور علم بالنظام الاکمل کا ایک ہی مطلب ہے اور جس غرض سے کہ حکماء کے کلام مین انکار واقع ہوا ہے اوس سے وہ غرض مراد ہے جو فاعل کے لیے موجب استکمال ہو - اور حکماء کا یہ قول کہ حق تعالی فاعل بالایجاب ہی اوس سے یہ مراد ہے کہ ایجاب

کہ وقت مخصوص مین اوسکی مراد کا واقع نہ ہونا جائز نہین اگرچہ اس تاویل کا حکما کے بعض اقوال منقولہ کے منطبق ہونا خالی از اشکال نہین ہے اسی لیے بعض علماء اعلام نے حکماء کے قول مذکور کی نقل کے بعد ارشاد فرمایا ہے کہ حکماء کو حق تعالی کے صاحب ارادہ فرض کرنیکی طرف کوئی داعی معلوم نہین ہوتا اسلیے کہ حق تعالی کو فاعل بالایجاب قرار دیتے ہین اور ظاہر ہے کہ فاعل کے صاحب ارادہ ہونے اور فاعل بالایجاب ہونے مین جو منافات ہے وہ بہت ظاہر ہے اور کیا عجب ہے کہ حکماء نے حق تعالی کو اسلیے صاحب ارادہ فرض کیا ہو کہ فاعل کا اپنے افعال مین غیر مرید ہونا موجب نقص ہے حالانکہ واجب تعالی کا من جمیع الوجوہ کامل ہونا ضروری ہے والا اوسکا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ ولا یصلح العطار ما افسد الدھر۔ اور جو کلام کہ مذہب حکماء کی بنا پر حق تعالی کے مرید ہونے مین کیا جاتا ہے وہی کلام اوسکے قادر ہونے مین بھی جاری ہوگا اسلیے کہ اصول حکماء کی بنا پر حق تعالی کا قادر ہونا بھی خالی از اشکال نہین ہے۔ واللہ اعلم بمراد عبادہ۔

نوان قول۔ یہ کہ خدا کے ارادہ سے اوسکے افعال مین اون (افعال) کا معلوم ہونا اور اپنے غیر کے افعال مین اون (افعال) کے ساتھ مامور کرنا مراد ہے اور یہ قول کعبی کی طرف منسوب ہے اور اس قول کا پہلا جزو درست ہے جس سے حق تعالی کو اپنے افعال کا معلوم ہونا مراد ہے۔ لکن اس قول کا دوسرا جزو جسمین ارادہ سے بندون کے فعل مین امر کا مراد ہونا مذکور ہوا ہے درست نہین ہے اسلیے کہ امر کرنا ارادہ کو مستلزم ہوتا ہے اور نفس ارادہ نہین ہوتا۔

تنبیہ۔ حق تعالی کا علم۔ قدرت۔ حیوۃ۔ تکلم۔ سمع۔ بصر۔ ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا جملہ اہل اسلام کے نزدیک متفق علیہ ہے لکن اس امر مین اختلاف ہے کہ آیا حق تعالی کے لیے ان صفتون کے علاوہ بھی کوئی صفت ہوسکتی ہے یا نہین۔ پس بعض لوگون نے اسکو منع کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ صفات مذکورہ بالا کے علاوہ کسی اور صفت کے ثابت ہونے پر کوئی دلیل نہین ہے لہذا اوسکی نفی واجب ہوگی اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ دلیل کا موجود نہ ہونا اوسکے معدوم ہونے پر دلالت نہین کرتا اسی لیے مشہور ہے کہ عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود اور اگر دلیل کا نہ ہونا تسلیم

کر لیا جاے تب بہی وہ (دلیل کا نہ ہونا) کسی اور صفت کے واقع مین موجود نہ ہونے پر دلیل نہ ہوگا
اسلیے کہ کسی دلیل کا معدوم ہونا مدلول کے معدوم ہونے پر دلالت نہین کرتا مثلاً عالم سے وجود
صانع پر استدلال کیا جاتا ہے لکن اگر عالم کا معدوم ہونا فرض کیا جاے تو اوس سے صانع کا
معدوم ہونا لازم نہ آیگا۔ اور بعض لوگون نے کسی اور صفت کے نہ ہونے پر یہ استدلال کیا ہے
کہ ہمکو کمال معرفت کے حاصل کرنیکی تکلیف دی گئی ہے اور معرفت کاملہ اوسی وقت حاصل ہوسکتی ہے
جبکہ جملہ صفات کی معرفت حاصل ہو پس اگر حق تعالی کے لیے کوئی اور صفت بہی حاصل ہوتی تو ہمارے
لیے اوسکی معرفت بہی حاصل ہوتی لکن ہمکو صفات مذکورۂ بالا کے علاوہ کسی صفت کی معرفت حاصل
نہین ہے بلکہ ہمارے لیے صفات خداوند عالم پر افعال کے صادر ہونے اور نقائص سے منزہ ہونیکے
سوا کوئی طریقہ ایسا نہین ہے جسکے ذریعہ سے صفات کی معرفت حاصل ہو اور ان دونون سے فقط صفات
مذکورہ ہی کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور کسی اور صفت پر وہ دلالت نہین کرتے اور یہ تقریر بہی ضعیف ہے
اسلیے کہ ہم سے کمال معرفت کے حاصل کرنے کی تکلیف کا متعلق ہونا ثابت نہین ہوا کیونکہ ہر شخص سے
بقدر وسع تکلیف متعلق ہوتی ہے پس ہمپر واجب تعالی کی اوسی صفت کی معرفت کا حاصل کرنا لازم
کیا گیا ہے جسپر تصدیق نبی موقوف ہے اور باقی صفات کی معرفت کا حاصل کرنا ہمپر لازم نہین کیا گیا
پس ممکن ہے کہ حق تعالی کے لیے باعتبار واقع اور صفتین بہی حاصل ہون اور ہم سے اونکی معرفت کی
تکلیف متعلق نہ ہو۔ اور اس مقام پر یہ بہی کہہ سکتے ہین کہ اگر ہم کمال معرفت کے حاصل کرنیکی تکلیف کا
متعلق ہونا بہی تسلیم کرلین تو اوس تکلیف کا ہر ایک مکلف سے متعلق ہونا تسلیم کرنیکے قابل نہ ہوگا۔
پس ممکن ہوگا کہ بعض بندون کے لیے معرفت کاملہ حاصل ہو اور وہ حق تعالی کی اور صفات کو بہی جانتے
ہون جیسے انبیاء اور اوصیاء وغیرہم۔ اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہم اس بات پر کوئی معقول دلیل نہین
پیش کرسکتے کہ واجب تعالی کے لیے باعتبار واقع اور صفات نہین ہین بلکہ ممکن ہے کہ وہ ایسی
صفات کے ساتہ موصوف ہو جنکو انسانی عقلین دریافت نہ کرسکتی ہون یا وہ عام بندون کو معلوم
نہ ہون اور اونکا معلوم ہونا خاص خاص بندون کے ساتہ مخصوص ہو اور ہم سے فقط اونہین صفات کی

معرفت کے حاصل کرنے کی تکلیف متعلق ہوئی ہو جو عقل یا نقل کے ذریعہ سے معلوم ہوسکتی ہون پس اس مقام پر اسی قدر کہہ سکتے ہین کہ ہمکو تلاش کے بعد کوئی ایسی صفت نہین ملی جو صفات مذکورہ کے علاوہ ہو اور اون (صفات مذکورہ) کی طرف رجوع نہ کرتی ہو۔ او رشیخ ابو الحسن اشعری اور اونکے بعض اتباع نے حق تعالیٰ کے لیے ایسی صفتین بھی ثابت کی ہین جو صفات مذکورہ کے مغائر ہین۔ اس مقام پر نہایت اختصار کے ساتھ بعض صفات کا تذکرہ کرنا اور اون سے تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ یہ ہین۔

(۱) استوا جسکے ساتھ حق تعالیٰ نے اپنی مقدس ذات کو آیہ شریفہ الرحمن علی العرش استوی ہے مین موصوف کیا ہے۔ وہ (شیخ ابو الحسن اشعری) کہتے ہین کہ استوا ایسی صفت ہے جو صفات مذکورہ کے علاوہ ہے اور اون (صفات مذکورہ) مین سے کسی صفت کی طرف رجوع نہین کرتی اگرچہ ہم اوسکو بخصوصہا نہین جانتے اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک آیہ شریفہ مین استوا سے استیلا۔ اور غلبہ مراد ہے جسکی صاحب مواقف وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اس تقدیر پر صفت استوا صفت قدرت کی طرف راجع ہوگی اور کوئی صفت جداگانہ نہ قرار پائیگی۔ شاعر کہتا ہے

قد استوی عمرو علی العراق	من غیر سیف ودم مهراق

اس شعر مین استوا سے استیلا مراد ہی اور حاصل مراد یہ ہی کہ عمرو نے عراق پر تلوار اور خونریزی کے بغیر غلبہ حاصل کرلیا۔ اور دوسرا شاعر کہتا ہے

فلما علونا واستوینا علیهم	ترکناهم صرعی لنسر وطائر

اس شعر مین بھی استوا سے استیلا ہی مراد ہے اور حاصل معنی یہ ہے کہ جب ہمکو اون پر غلبہ حاصل ہوگیا تو ہم نے اونکو گدون اور پرندون کا طعمہ بناکر زمین پر چھوڑدیا۔ اور قول مذکور کی اوس روایت سے بھی تائید ہوتی ہے جو بحار الانوار وغیرہ مین حضرت امام موسی کاظم علیہ السلام سے منقول ہے

سئل عن معنی قول الله علی العرش استوی فقال استولی علی ما دقّ وجلّ۔	کہ حضرتؑ سے آیہ شریفہ علی العرش استوی کے معنی دریافت کیے گئے تو آپ نے فرمایا کہ وہ ہر باریک اور موٹی چیز پر غالب ہوا۔

اور استوا کے یہ معنی حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے بھی منقول ہوے ہین۔

اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ یہان پر استواء کے معنی ہین قصد کرنا اور متوجہ ہونا چنانچہ ابو العباس
احمد بن یحیی۔ فراء اور زجاج سے بھی یہی معنی منقول ہوے ہین۔ اس تقدیر پر صفت استواء صفت ارادہ
کی طرف راجع ہوگی اور اکثر احادیث مین استواء سے مساوات فی النسبتہ کا مراد ہونا منقول ہوا ہے
چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ مین منقول ہے کہ۔

ان اباعبد اللہ ؑ سئل عن قول اللہ عزوجل الرحمن علی العرش استوی فقال استوی من کل شئ فلیس شئ اقرب الیہ من شئ۔

کسی شخص نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے آیہ شریفہ الرحمن علی العرش استوی کے معنی دریافت کیے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے اور کوئی شے اوس سے بہ نسبت دوسری شے کے قریب تر نہین ہے۔

اور کتاب مذکور مین عبد الرحمن بن حجاج سے منقول ہے کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام
سے آیہ شریفہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر دریافت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ۔

استوی من کل شئ فلیس شئ اقرب الیہ من شئ لم یبعد منہ بعید ولم یقرب منہ قریب استوی من کل شئ۔

حق تعالی ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے پس کوئی شے ایسی نہین ہے جو بہ نسبت دوسری شے کے اوس سے قریب تر ہو کوئی بعید چیز اوس سے بعید نہین ہے اور کوئی قریب چیز اوس سے قریب نہین ہے۔ وہ ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے

اس مقام پر یہ توہم ہوتا ہے کہ اگر آیہ شریفہ مین استواء سے مساوات فی النسبتہ مراد ہوتی تو اوس کا
تعدیہ الی کے ساتھ ہوتا حالانکہ آیہ شریفہ مین اوسکا تعدیہ کلمہ علی کے ساتھ مذکور ہے جو معنی استیلاء
مراد ہونے کا قرینہ ہوسکتا ہے۔ اور اوس توہم کا جواب یہ ہے کہ جب لفظ استواء سے مساوات فی النسبتہ
مراد لیجائیگی تو معنی استیلاء کی تضمین کی جائیگی جو قاعدہ مطردہ ہے۔ پس آیہ شریفہ مین کہا جائے گا کہ
استوت النسبتہ الی کل شئ حال کونہ مستولیا علی العرش او متمکنا علی العرش
اور جبکہ آیہ شریفہ مین استواء سے مساوات فی النسبتہ مراد ہو اور معنی استیلاء کی تضمین فرض کی جاے

توحدیثِ مذکور اور اخبار سابقہ کا مطلب ایک ہی قرار پائیگا۔ بہرحال صفتِ استواء کوئی ایسا وصف نہین قرار پاتا جو اوصاف ہفت گانہ کے علاوہ ہو۔

(۲) وجہ جسکے ساتہ حق تعالی کا موصوف ہونا آیۂ شریفہ ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام اور آیۂ شریفہ کل شئ ھالک الا وجھہ وغیرہ مین مذکور ہوا ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعری اور ابواسحاق اسفرائنی وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ وجہ سے ایسی صفت زائدہ مراد ہے جو صفات مذکورۂ بالا کے علاوہ ہے۔ اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ لفظ وجہ کے معنی حقیقی ہیں جارحۂ مخصوصہ (چہرہ) جسکا باری تعالی کے حق مین ارادہ کرنا صحیح نہین ہے اور وہ (لفظ وجہ) کسی دوسری ایسی صفت کے لئے وضع نہین کیا گیا جو ہم پر مجہول ہو بلکہ اوسکا ایسے معنی کے لیے وضع کرنا جائز نہین ہے جسکو مخاطب نہ سمجھتا ہو۔ اس تقدیر پر لفظ وجہ کا معنی مجازی پر محمول کرنا معین ہوگا جیسا کہ صاحب مواقف وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے پس ممکن ہے کہ آیۂ شریفہ مین لفظ وجہ سے دین[1] یا شخص واجب الاطاعۃ یعنی انبیاء[2] و اوصیا علیہم السلام یا ذات[3] اور رضا[4] وغیرہ مراد ہو جنکے شواہد بکثرت موجود ہین۔

---

[1] چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ مین حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ آیۂ شریفہ مین وجہ سے اوسکا دین اور وہ حضرات مراد ہین جنسے مسائل دین کے حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے قال ع معناہ کل شئ ھالک الا دینہ والوجہ الذی یوتی منہ ۱۲ [2] چنانچہ کتاب التوحید مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے من اتی اللہ بما امر بہ من طاعۃ محمد والائمۃ من بعدہ صلوات اللہ علیہم وھو الوجہ الذی لا یھلک ثم قرأ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ جو شخص کہ جناب باری تعالی مین حاضر ہوگا اور وہ حضرت رسول خدا اور اونکے اوصیاء کا مطیع ہوگا اور ان حضرات کی اوس طاعت کو جسپر وہ مامور تہا بجالائیگا تو یہی وہ وجہ ہے جو ہلاک نہین ہوسکتا بعد ازان حضرت نے آیۂ شریفہ من یطع الرسول الخ کی تلاوت فرمائی۔ اور حضرت امام رضا علیہ السلام سے منقول ہے کہ وجہ اللہ انبیائہ ورسلہ وحججہ الذین بھم یتوجہ الی اللہ تعالی والی دینہ یعنی وجہ اللہ سے اوسکے انبیاء اور رسل اور اوسکی وہ حجتین مراد ہین جنکے سبب سے خدا اور اوسکے دین کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ اور جناب سید مرتضی علیہ الرحمہ نے قول باری تعالی کل شئ ھالک الا وجھہ مین ارشاد فرمایا ہے کہ یہان پر وجہ سے وہ چیز مراد ہے جسکے سبب سے حق تعالی کی طرف قصد اور توجہ کی جاتی ہے پس ہم کہتے ہین لا نشرک باللہ ولا ندعو الہا آخر۔ پس ہر وہ فعل جسکے ساتہ غیر خدا مقصود ہوتا ہے وہ ہالک و باطل ہے قال رحمہ اللہ وکیف یجوز للمشبھۃ تحمل ھذہ الایۃ والتی قبلہا علی الظاہر اولیس ذلک یوجب ان اللہ تعالی یفنی ویبقی وجہہ وھذا کفر وجہل من قائلہ اسی طرح قول واجب تعالی

(۳۳) لفظ ید جسکے ساتھ حق تعالی کا موصوف ہونا آیہ شریفہ ید اللہ فوق ایدیھم اور آیہ شریفہ وما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی وغیرہ مین مذکور ہے۔ اس مقام پر شیخ ابو الحسن اشعری نے حق تعالی کے لیے دو ثبوتی صفتین ثابت کی ہین جو ذات واجب تعالی پر زائد اور دیگر صفات کے مغائر ہین اگرچہ وہ دونون صفتین ہمارے نزدیک مجہول ہین۔ اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ لفظ ید جارحہ مخصوصہ (ہاتھ) کے لیے موضوع ہے جسکا اس مقام پر مراد لینا درست نہین ہے لہذا اوسکا کسی معنی مجازی پر محمول کرنا واجب ہوگا جیسا کہ صاحب مواقف نے تحریر کیا ہے۔ اور لفظ ید کا کلام عرب مین کئی معنون پر استعمال شائع ہے جیسے طاعت[۵۱]۔ قوت[۵۲]

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ انما نطعمکم لوجہ اللہ اور وما اتیتم من زکوۃ تریدون وجہ اللہ مین بھی وجہ سے وہ افعال مراد ہین جو خدا کے لیے اور اوسکی خوشنودی کی غرض سے کیے جاتے ہین بہرحال جبکہ لفظ وجہ کا آیات شریفہ مین معنی معروف پر محمول کرنا صحیح نہین ہے تو کسی معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا جو ارباب لسان کے یہان مستعمل ہون معین ہوگا ۱۲ [۵۳] چنانچہ شاعر نے نظم کیا ہے ؎ نحن حفرنا الحوفزان بطعنۃ * فافلت منہا وجہہ عند متھل * جسکا حاصل یہ ہے کہ ہمنے جو فزان کے نیزہ لگایا پس وہ اپنے نفس سے اوس سے نجات پائی اور قول باریتعالی کل من علیہا فان ویبقی وجہ ربک ذو الجلال والاکرام مین بھی یہی معنی مراد ہین جسپر لفظ ذو الجلال کی حالت رفعی دلالت کرتی ہے جسکے بعد اوسکا لفظ وجہ کے لیے صفت واقع ہونا معین ہوتا ہے اور آیہ شریفہ کا ترجمہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جو زمین پر ہے فنا ہونیوالا ہے اور تمہارے پروردگار کی ذات جو صاحب جلال و اکرام ہے باقی رہیگی اور لفظ مذکور کا لفظ رب کے لیے صفت قرار دینا درست نہین ہے ورنہ ذو الجلال والاکرام کے مقام پر ذی الجلال والاکرام ہونا ضروری تھا اسلیے کہ اوسکی حالت جری کا مقتضی یہی ہے اور لفظ ذو الجلال والاکرام کو لفظ وجہ کے معنی معروف (چہرہ) کے لیے صفت قرار دینا بے معنی ہے اور دعا مین جو منقول ہے اعوذ بوجہک الکریم اوسمین بھی وجہ سے ذات ہی مراد ہے یعنی مین تیری کریم ذات کے ساتھ پناہ مانگتا ہون ۱۲ [۵۴] چنانچہ حدیث مین وارد ہوا ہے وما ینفقون الا ابتغاء وجہ اللہ (وہ کسی مال کو فقط رضای خدا کی طلب کیلیے خرچ کرتے ہین) اس مقام پر لفظ وجہ سے اوسکے معنی معروف (چہرہ) مراد نہین ہوسکتے اسلیے کہ حق تعالے جسم و جسمانیات سے منزہ ہے اور اسیطرح اس مقام پر ذات کا مراد لینا بھی صحیح نہین ہے اسلیے کہ وہ (ذات) قدیم ہے جسکا حاصل کرنا مقصود نہین ہوسکتا پس لفظ وجہ سے اس مقام پر رضای خدا کا مراد ہونا معین ہوا اور اسی معنی مین قول مشہور انما فعلتہ لوجہ اللہ بھی مستعمل ہے ۱۲ [۵۱] پس ید اللہ فوق ایدیھم کے معنی یہ ہونگے کہ رسول کی طاعت جنکا ہاتھ اونکے ہاتھون پر ہے مثل میری طاعت کے لازم ہے یا اونکی بیعت پر وفا کرنا ایسا ہی لازم ہے جیسے میری معاہدہ پر وفا لازم ہے ۱۲ [۵۲] چنانچہ قول واجب تعالی یا ابلیس ما منعک ان تسجد الخ کی تفسیر مین حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ لفظ ید کلام عرب مین بمعنی قوت و نعمت مستعمل ہوتا ہے جیسے قول باریتعالی واذکر عبدنا داود ذا الاید۔ اور قول باریتعالی والسماء بنیناھا باید کہ ان دونون مقامون پر لفظ اید کا قوت مین استعمال ہوا ہے اسیطرح کہا جاتا ہے لفلان عندی ایاد کثیرۃ اور لہ عندی ید بیضاء اور نعمات اور احسان مراد ہوتا ہے۔ اور حضرت امام رضا علیہ السلام سے بھی آیہ شریفہ مین یدین کا قوت و قدرت مین مستعمل ہونا منقول ہوا ہے اور آیہ شریفہ مین یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ ید سے فقط نعمت ہی مراد ہو بشرطیکہ لفظ خلقت پر وقف کیا جاے۔ اور صدوق علیہ الرحمہ نے

اور نعمت اور کبھی وہ مقام[۵۱] اہتمام یا فعل کے بدون[۵۲] واسطہ صادر کرنے یا خود مباشر فعل[۵۳] ہونے مین بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے شواہد اہل زبان کے یہان سے بکثرت مل سکتے ہین - اور لفظ ید کے تثنیہ سے قدرت کاملہ مراد ہوگی نہ دو قدرتین -

(۴) لفظ عینان یا عین جسکے ساتھ حق تعالی کا موصوف ہونا آیہ شریفہ تجری باعیننا اور لتصنع علی عینی مین مذکور ہے - اس مقام پر ابوالحسن اشعری سے منقول ہے کہ خداوند عالم کا صاحب عین ہونا ایک صفت زائدہ ہے جو ہم پر مجہول ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ لفظ عین کے معنی موضوع لہ کا ارادہ ممتنع ہے اور کسی صفت مجہولہ کا قصد کرنا موجب اجمال ہے لہذا ایسے معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا لازم ہوا جو اہل لسان کے یہان مستعمل ہو پس لفظ عین سے حفاظت کرنا مراد ہوگا[۵۴]

(۵) جنب اللہ اور حق تعالی کا اس کلمہ کے ساتھ موصوف ہونا آیہ شریفہ ان تقول نفس یاحسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ سے ظاہر ہے اور بعض لوگون نے بیان کیا ہے کہ جنب اللہ ایک صفت زائدہ ہے اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ اوسکے معنی حقیقی کا اس مقام پر مراد نہ ہونا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ منقول ہے کہ مین نے نیشاپور مین بعض مشائخ شیعہ سے سنا ہے کہ وہ آیہ شریفہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی کی نسبت بیان کرتے تھے کہ ائمہ معصومین علیہم السلام اس آیہ شریفہ مین لفظ خلقت پر وقف کرتے تھے بعد ازان پڑہتے تھے بیدی استکبرت ام کنت من العالین اور اس تقدیر پر حاصل کلام یہ ہوگا کہ اے ابلیس تجھکو کس چیز نے اس امر سے باز رکھا کہ تو میری ایسی مخلوق کے لیے سجدہ کرے جسکو مین نے پیدا کیا ہے تو میری ہی نعمت کی وجہ سے تکبر و عصیان پر قادر ہوا ہے - اور صدوق علیہ الرحمہ فرماتے ہین کہ اس تقدیر پر یہ آیہ شریفہ مثل اس فقرہ کے قرار پائیگی بسیفی تقاتلنی وبرمحی تطاعننی یعنی تجھکو میری قوت دینے ہی سے تکبر و عصیان پر جرأت ہوتی ہے ۱۲

[۵۱] باین معنی کہ حق تعالی نے بیدی فرما کر اس امر کا اظہار فرمایا ہے کہ اوسکو حضرت آدم عم کے پیدا کرنے مین نہایت اہتمام تھا اور اہتمام مذکور کے سوا لفظ ید کے کوئی معنی نہین ہین چنانچہ کوئی بادشاہ عظیم الشان کسی شے کو اپنے ہاتھون سے اوسوقت انجام دیتا ہے جبکہ عمل مذکور سے اوسکو حد درجہ کی دلچسپی ہوتی ہے ۱۲ [۵۲] جیسے کہا جاتا ہے ہذا ما کسبت یداک وما جرت علیک یداک کہ اس مقام پر یدین سے اوسکے معنی مخصوص مراد نہین ہوتے بلکہ مخاطب کا بدون واسطہ فاعل ہونا مقصود ہوتا ہے ۱۲ [۵۳] جیسے کہا جاتا ہے ہذا ما فعلتہ یداک کہ اس مقام پر اعضا و جوارح کی مداخلت مقصود نہین ہوتی بلکہ فعل کا اصالۃً فاعل کی طرف منسوب کرنا مقصود ہوتا ہے ۱۲ [۵۴] چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے جناب امیر المومنین عم کا یہ کلام منقول ہے انا قلب اللہ الواعی ولسان اللہ الناطق وعین اللہ وجنب اللہ وانا ید اللہ -
اور صدوق علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے اما قولہ عین اللہ فانہ یعنی بہ انی الحافظ لدین اللہ وقد قال اللہ عزوجل تجری باعیننا ای بحفظنا وکذلک قولہ عزوجل لتصنع علی عینی معناہ علی حفظی ۱۲

واضح ہے اور کسی معنی مجہول کا اوس سے ارادہ کرنا خلاف حکمت ہے لہذا معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا معین ہوگا چنانچہ بعض حضرات نے لفظ جنب کا امر کے معنی مین مستعمل ہونا بیان کیا ہے اور اوسپر شاعر کے قول ذیل سے استدلال کیا ہے ؎

اما تتّقین اللہ فی جنب عاشق　　لہ کبد حرّی و عین ترقرق

اور اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ تو ایسے عاشق کے امر مین خدا سے خوف نہین کرتی جسکا جگر جلتا ہے اور آنکھ بہتی اور حرکت کرتی ہے۔ اور اخبار کثیرہ مین لفظ جنب اللہ سے حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام کا مراد ہونا منقول ہوا ہے جنکا اس مقام پر وارد کرنا مناسب نہین ہے۔

(۶) اصبع جسکے ساتہ حق تعالی کا موصوف ہونا اخبار مین بکثرت ہوا ہے جیسے خبر عبد اللہ بن عمر کہ وہ کہتے ہین کہ مین نے حضرت رسول خدا صلعم کو فرماتے ہوے سُنا ہے کہ۔

ان قلوب بنی اٰدم کلھا بین اصبعین من اصابع الرحمٰن یصرفھا کیف یشاء ثم یقول عند ذلک اللھم مصرف القلوب اصرف قلوبنا الی طاعتک۔	بنی آدم کے دل خدا کی دو انگلیون کے درمیان ہین اونکو جسطرف چاہتا ہے پہیر دیتا ہے بعد از ان حضرت دعا فرماتے تہے کہ اے پروردگار تو ہمارے دلون کو اپنی طاعت کی طرف پہیر دے۔

یا روایت انس بن مالک سے ہے وہ کہتے ہین کہ حضرت رسول خدا صلعم نے ارشاد فرمایا ہے کہ۔

ما من قلب اٰدمی الا وھو بین اصبعین من اصابع اللہ فاذا شاء ان یثبتہ ثبتہ وان شاء ان یقلبہ قلبہ	ہر ایک آدمی کا دل خدا کی دو انگلیون کے درمیان ہے پس جب چاہتا ہے اوسکو ثابت رکہتا ہے اور اگر چاہتا ہے اوسکو بدل دیتا ہے۔

یا خبر ابن حوشب ہے جسمین حضرت رسول خدا صلعم کا یہ ارشاد مذکور ہے۔

یا ام سلمہ لیس من اٰدمی الا وقلبہ بین اصبعین من اصابع الرحمٰن ما شاء اقام وما شاء اصاغ۔	اے ام سلمہ کوئی آدمی ایسا نہین ہے جسکا دل خدا کی دو انگلیون کے درمیان نہو جسکو وہ چاہتا ہی قائم رکھتا ہے اور جسکو چاہتا ہے کج کر دیتا ہے۔

پس بعض لوگون نے اسکو صفات زائدہ مین شمار کیا ہے اور یہ قول ضعیف جسکی وجہ کئی دفعہ مذکور ہو چکی
اور کلام عرب مین لفظ اصبع کا او معنون مین بہی استعمال ہوا ہے جیسے اثر حسن مثلاً کہا جاتا ہے
لفلان علی مالہ و عینہ اصبع حسنۃ یعنی فلان شخص اپنے مال اور اہل مین اثر خوب رکہتا ہے
چنانچہ شاعر کہتا ہے سہ ضعیف العصا بادی العروق تری لہ ۞ علیہا اذا ما اجدب الناس اصبعا
یعنی اوس چرواہے کے لیے جسکی عصا ضعیف ہے رگین نکلی ہوئی ہین اوسکے اونٹون پر قحط سالی کے
زمانہ مین اثر حسن ہے - اس تقدیر پر احادیث مذکورہ کے یہ معنی ہونگے کہ ہر ایک آدمی کا دل اوسکی
دو بزرگ نعمتون کے درمیان ہے اور یہ کہ حق تعالی کا اوسپر اثر حسن موجود ہے اور دو نعمتون سے
دنیا و آخرت کی نعمتین مراد ہونگی اور اثر حسن کی تعبیر مین لفظ اصبع کا استعمال اسلیے مناسب ہوا کہ اصبع
کے ساتہ اوس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جسکی خوبی یا اوسپر تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے -
اور یہ بہی ممکن ہے کہ احادیث مذکورہ مین اصابع سے کسی چیز کے سہل و آسان ہونیکا ظاہر کرنا مقصود ہو
مثلاً اہل زبان کہتے ہین ھذا الشیٔ فی خنصری یا فی یدی یا فی قبضتی اور اس کلام سے
مخصوص شے کا آسان اور سہل ہونا اور اوسمین مشقت کا نہ ہونا مراد ہوتا ہے اور اہل تحقیق نے اسی معنی پر
قول واجب تعالی والارض جمیعا قبضتہ یوم القیمۃ اور آیہ شریفہ والسموات مطویات
بیمینہ کو محمول فرمایا ہے - پس احادیث مذکورہ مین دل کے دو اصبع کے درمیان ہونیکا یہ مطلب
ہوگا کہ حق تعالی پر دل کا پہیر دینا نہایت سہل و آسان ہے اور اوسپر کسی قسم کی مشقت اور کلفت نہین ہے
(۷) یمین جسکے ساتہ حق تعالی کا موصوف ہونا آیہ شریفہ والسموات مطویات بیمینہ مین
مذکور ہوا ہے پس بعض لوگون نے اسکو صفت زائدہ قرار دیا ہے اور وہ ضعیف ہے اور لفظ یمین سے آیہ
مذکورہ مین کمال قدرت مراد ہے جیسا کہ ائمہ معصومین علیہم السلام سے منقول ہوا ہے -
(۸) ساق جسکے ساتہ حق تعالی کا موصوف ہونا آیہ شریفہ یوم یکشف عن ساق و یدعون
الی السجود فلا یستطیعون مین مذکور ہے - پس بعض لوگون کا خیال ہے کہ یہ صفت زائدہ ہے
اور یہ قول ضعیف ہے اور کشف ساق جیسا کہ علامہ زمخشری نے تحریر فرمایا ہے شدت امر سے کنایہ

ہوتاہے اور حقیقت ساق مراد نہین ہوتی - اور اس محاورہ کی اصل یہ ہے کہ جب کسی معرکہ مین ہزیمت ہوتی تھی اور لوگ بھاگنے لگتے تھے تو عورتین اپنے کپڑون کو سمیٹ لیتی تھین جسکے بعد اونکی پنڈلیان کھل جاتی تھین - پس عورتون کا اپنی پنڈلیون سے کپڑے کا سمیٹ لینا شدت امر اور مزید خوف کی امارت قرار پاتی تھی اسلیے اہل زبان نے کشف ساق کو شدت امر کے مقام پر استعمال کیا اگرچہ اوس مقام پر ساق وغیرہ کچھ بھی نہ ہو - اس مقام پر علامہ زمخشری کی عین عبارت کا وارد کرنا مناسب ہے وہ کہتے ہین الکشف عن الساق والابداء عن الخدام مثل فی شدة الامر وصعوبة الخطب واصله فی الروع والھزیمة وتشمیر المخدرات عن سوقھن فی الحرب وابداء ھدامھن عند ذلک قال حاتم ؎

اخو الحرب ان عضت[۱] به الحرب عضھا	وان شمرت[۲] عن ساقھا الحرب شمرا

وقال ابن الرقیات ؎

تذھل الشیخ عن بنیه وتبدی	عن خدام العقیلة العذراء

فمعنی یوم یکشف عن ساق فی معنی یوم یشتد الامر ویتفاقم ولا کشف ثم ولا ساق کما تقول للاقطع الشحیح یده مغلوله ولا ید ثم ولا غل وانما ھو مثل فی البخل فامامن شبّهه فلضیق عطنه[۳] وقلة نظره فی علم البیان والذی غره منه حدیث ابن مسعود رضی الله عنه یکشف الرحمن عن ساقه فاما المومنون فیخرون سجدا واما المنافقون فیکون ظھورھم طبقا طبقا کان فیھا السفافید ومعناه فیشتد امر الرحمن ویتفاقم ھوله وھو الفزع الاکبر یوم القیمة لم کان من حق الساق بان یعرف علی ماذھب الیه المشبھة لانھا ساق مخصوصة معھودة عنده وھی ساق الرحمن - انتھی - اور اسکا حاصل یہ ہے کہ کشف عن الساق (پنڈلی کا ظاہر کرنا

[۱] عض اور عضاض کے معنی ہین کاٹنا اور لڑائی کے کاٹنے سے اوسکا شدید ہونا مراد ہے ۱۲ [۲] تشمیر کے معنی ہین دامن کا پنڈلی سے سمیٹنا جو بھاگنے وسکون کرنے سے کنایہ ہوتاہے ۱۲ [۳] عطن سے وہ مقام مراد ہے جہان پر پانی پینے کے وقت اونٹ بیٹھتاہے اور اوسکی تنگی سے عاجز اور ضعیف ہونا مراد لیا جاتاہے ۱۲

اور ابداء عن الخدام (موضع خلخال کو ظاہر کرنا) شدت امر مین مثل ہے اور اسکی اصل لڑائی اور ہزیمت ہے جسمین پردہ نشین عورتین بہاگنے کے وقت اپنی پنڈلیون سے کپڑا اوٹہالیتی تہین جسکے بعد اونکے پاؤن کہل جاتے تہے چنانچہ شاعر کسی کی شجاعت کی تعریف مین کہتا ہے کہ وہ ایسا بہادر ہے کہ جب کسی معرکہ کی شدت ہوتی ہے تو وہ بلا خوف و خطر اقدام کرتا ہے اور اگر لڑائی شدید ہوتی ہے تو یہ بہی مستعد ہوجاتا ہے اور قیس بن رقیات کہتا ہے کہ وہ (معرکہ) شیخ کو اوسکی اولاد سے غافل کردیتا ہے اور باکرہ عورتون کے خلخال کو ظاہر کردیتا ہے پس یوم یکشف عن ساق سے یہ مراد ہے کہ جس دن امر شدید اور عظیم ہوگا۔ اور اس مقام پر نہ کشف ہے نہ کوئی ساق جیسے دست بخیل کے لیے کہا جاتا ہے کہ اوسکا ہاتہ مغلول (زنجیر مین جکڑا ہوا ہے) حالانکہ وہان پر نہ کوئی ہاتہ ہی نہ زنجیر بلکہ فقرہ مذکورہ محض بخل کے لیے مثل ہے لکن جن لوگون نے کہ آیہ شریفہ کو تشبیہ پر محمول کیا ہے اسکا سبب اونکی کم مائگی اور علم بیان سے ناواقفیت ہے اور جس امر کی وجہ سے کہ اونکو دہوکا ہوا ہے وہ حدیث ابن مسعود ہے جسمین مذکور ہے کہ رحمن اپنی ساق کو ظاہر کریگا پس مومنین سجدہ مین گر پڑینگے اور منافقین کی پشتین سیدہی رہینگی گویا اونمین میخین گاڑ دیگئی ہین حالانکہ حدیث مذکور مین فقرہ مذکورہ سے یہ مراد ہے کہ امر خدا شدید اور اوسکا خوف عظیم ہوگا اور وہی قیامت کے دن فزع اکبر ہوگا پہر اگر ساق کے معنی حقیقی مراد ہوتے جیسا کہ فرقہ مشبہہ نے اختیار کیا ہے تو لازم یہ تہا کہ لفظ ساق معرف باللام ہوتا اسلیے کہ وہ ساق معہود ہے جس سے وہ ساق رحمن مراد لیتے ہین۔ اور آیہ شریفہ کے متعلق جو کچہ علامہ زمخشری نے تحریر فرمایا ہے اوسکی تائید کلام جوہری سے بہی ہوتی ہے جو اونہون نے صحاح مین وارد کیا ہے وہ لکہتے ہین کہ وقولہ تعالی یوم یکشف عن ساق ای عن شدۃ کما یقال قامت الحرب علی ساق ومنہ قولہم ساوقہ ای فاخرہ اینا اشد جسکا حاصل ترجمہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ مین کشفِ ساق سے شدت مراد ہے جسطرح شدتِ حرب کے وقت کہتے ہین کہ قامت الحرب علی ساق یعنی لڑائی نہایت شدید ہو رہی ہے اور اسی قبیل سے عرب کا یہ قول ہے ساوقہ یعنی آپس مین مفاخرت کی کہ مین تم سے شدید ہون۔

(۹) تکوین جسکے ساتھ حق تعالی کا موصوف ہونا آیۂ شریفہ کن فیکون سے ماخوذ ہے پس
حنفیہ نے جیسا کہ شرح مواقف مین مذکور ہے صفت ہشتگانہ کے علاوہ اوسکی صفت قدیمہ اور زائد
علی الذات ہونیکو اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہین کہ حق تعالی نے لفظ کُن کو وجودِ حوادث پر مقدم کیا ہے
جس سے صفتِ تکوین کا قدیم ہونا ثابت ہوتا ہے جو ایجاد اور تخلیق اور تصویر کے ہم معنی ہے۔
پس تکوین اونکے نزدیک وہ صفت زائدہ ہے جسپر وجود حوادث متفرع ہوتا ہے اور یہ قول ضعیف ہے
اسلیے کہ نفس تکوین و ایجاد صفت حقیقیہ نہین ہے بلکہ انتزاعی اور منجملہ صفات فعل ہے جو صفت علم و قدرت پر
متفرع ہوتی ہے اس تقدیر پر صفت تکوین کا علاوہ صفت قدرت کے قرار دینا صحیح نہوگا اور یہ کہنا کہ
قدرت کا اثر محض صحت وجود ہے جو حصول وجود کو مستلزم نہین ہے از قبیل سفسطہ ہے اسلیے کہ محض
صحت وجود حوادث کی صفت ذاتی ہے جسکی امکان کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے لہذا قدرت کا اثر وجود
حادث ہوگا اور محض وجود حادث کا امکان و صحت اوس کا اثر نہوگا اور اونھون نے اپنے مختار پر کئی طرح استدلال کیا ہے
۱۔ باریتعالی کا مکون اشیا ہونا اور اونکو معدوم سے موجود کرنا اجماعی ہے اور اوسکا مکون اشیا ہونا بدون
صفت تکوین محال ہے جیسے بلا علم کے عالم ہونا اور بلا قدرت کے قادر ہونا اور اس صفت کا قدیم ہونا
اسلیے ضروری ہے کہ حوادث کا ذات واجب الوجود مین قائم ہونا ممتنع ہے اور اس تقریر کا جواب یہ ہے
کہ نفس تکوین جیسا کہ ابھی مذکور ہوا منجملہ صفات فعل ہے اور صفت حقیقیہ نہین ہے بلکہ وہ ایسی صفت انتزاعی
ہے جو موجود فی الخارج نہین ہے لہذا اوسکا قدیم ہونا معقول نہ ہوگا البتہ صفت تکوین کے منشاء انتزاع
کا جسپر وہ متفرع ہوتی ہے قدیم ہونا ضروری ہے اور وہ (منشاء انتزاع) ہمارے نزدیک صفت قدرت ہے
جو ارادۂ واجب کے بعد وجود حوادث کا سبب قرار پاتی ہے اور وہ عین ذات ہے جسکا عنقریب تذکرہ
ہوگا انشاء اللہ تعالے۔

۲۔ حق تعالی نے اپنے کلام ازلی مین خبر دی ہے کہ وہ خالق باری اور مصور ہے پس اگر ازل مین اوسکے لیے
صفت تخلیق و تصویر ثابت نہوگی تو لازم آئیگا کہ اوسکی یہ خبر مطابق واقع نہ ہو۔ اسکے علاوہ لازم آئیگا
کہ وہ مسبوق بنقص ہو اور یہ کہ اوسکو صفت کمال بعد نقص حاصل ہوتی ہو۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ یہ کلام

اوسیوقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ ہم صفت کلام کے قدیم ہونیکو تسلیم کرین حالانکہ اوسکا فاسد ہونا معلوم ہو چکا ہے اور حق تعالی کے لیے جو صفت کہ داخل کمال ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ہر ایک ممکن کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور اوسکا بالفعل پیدا کرنا داخل کمال نہین ہے ورنہ عالم کا قدیم ہونا اور جملہ صفات فعل کا صفات ذات ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صفت فعلی ہونا بھی اوسیوقت قابل تسلیم ہوگا جبکہ مکوَّن (حادث) بھی بالفعل موجود ہو اسلیے کہ مکوِّن (موجد) اور مکوَّن (موجود) مین تضائف ہی حالانکہ یہ لوگ وجود مکوَّن کو ضروری نہین سمجھتے تاکہ قدم حوادث سے تحفظ ہے بلکہ ہم کہہ سکتے ہین کہ صفت تکوین کے لیے مکوّن کا موجود ہونا بہر حال ضروری ہے خواہ اوس (تکوین) کو صفات ذات مین داخل کرین یا صفات فعل مین حالانکہ یہ لوگ مکوّن کے موجود ہونیکو کسی تقدیر پر بھی ضروری نہین سمجھتے اور اپنے کلام کی تصحیح کے لیے طرح طرح کی باتین بناتے ہین بل نعم ما قال الثعالبی فی بعض ما افادہ ؎

ولا یصلح العطار ما افسد الدھر		تروح الی العطار تبغی شبابھا

۱۴۴۔ اشاعرہ نے قول باری تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون مین بیان کیا ہے کہ حق تعالی کی عادت اس امر پر جاری ہوئی ہے کہ وہ لفظ کُن سے جو اوسکا کلمہ ازلیہ ہی اشیا کو اونکے اوقات مقررہ مین حادث کرتا ہے اور صفت تکوین سے اونکی یہی مراد ہے۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حق تعالی کے لیے کلمہ ازلی کا فرض کرنا صحیح نہین ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا اور علماء اعلام کے نزدیک کلمہ کُن سے سرعت ایجاد اور تکوین مراد ہے جو کمال علم اور قدرت اور ارادہ پر متفرع ہے اور اس مقام پر کُن سے اوسکے حقیقی معنون کا ارادہ کرنا صحیح نہین ہے چنانچہ علامہ زمخشری لکھتے ہین کہ لفظ کن فیکون کان تامہ سے ماخوذ ہے اور مراد یہ ہے کہ جب وہ کسی شے سے کہتا ہے کہ تو حادث ہو جا تو وہ حادث ہو جاتی ہے اور یہ کلام از قبیل مجاز و تمثیل ہے اور حقیقت قول مراد نہین ہے جیسا کہ شاعر نے اس مصرع مین نظم کیا ہے ؎ اذا قالت الانساع للبطن الحقی (اور شکم سے تنگ کہتے ہین کہ تم چسپیدہ ہو جاؤ) حالانکہ اس مقام پر کوئی قول نہین ہو سکتا اور حاصل مراد یہ ہے کہ حق تعالی کو جب کسی شے کا موجود کرنا مقصود ہوتا ہے تو وہ معاً موجود ہو جاتا ہے جسطرح کوئی بندہ مطیع اپنے آقا کا ہر ایک حکم

کرتا ہے اور محصل کلام یہ ہے کہ لفظ تکوین سے محض کسی چیز کا پیدا کرنا متبادر ہوتا ہے جیسا کہ اوسکی تفسیر مین تکوین
ازلی والے بیان کرتے ہین اور اسمین شبہ نہین ہے کہ تکوین کے یہ معنی ایک امر اضافی ہے جسکا اثر کے
موثر سے صادر ہونیکے ساتھ عقل انتزاع کرتی ہے اس تقدیر پر وہ (تکوین) کوئی ایسا امر نہین ہے جو خارج
مین موجود اور ازل مین ثابت ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر اوس (تکوین) کا ازلی ہونا فرض کیا جائیگا
تو جملہ مکونات (حوادث) کا ازلی ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ بغیر اثر کے تاثیر کا فرض کرنا بے معنی ہے۔

(۱۰) حجاب کہ حق تعالی کا صاحب حجاب ہونا آیہ شریفہ کلا انہم عن ربھم یومئذ لمحجوبون اور آیہ شریفہ
وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب مستفاد ہوتا ہے پس بعض لوگون کا
اس مقام پر یہ خیال منقول ہوا ہے کہ حجاب کے حقیقی معنی اس جگہ پر مراد نہین ہو سکتے اسلیے کہ وہ جسم
و جسمانیات کے ساتھ مخصوص ہین لہذا حجاب سے کوئی ایسی صفت مراد لیجائیگی جسکی حقیقت ہم پر مجہول
ہو اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ حق تعالی کا اپنے بندون سے ایسی عبارت مین کلام کرنا جسکے معنی
مجہول ہون جائز نہین ہے لہذا اون معانی مجازیہ کی طرف رجوع کرنا معین ہوگا جو اہل زبان کی یہان
مقبول ہون اور وہ کئی ہو سکتے ہین۔

اول۔ یہ کہ آیہ شریفہ کلا انہم عن ربھم الخ مین اضمار ہو جس سے لفظ ثواب کا محذوف ہونا مراد ہو چنانچہ
صدوق ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ۔

ان اللہ تبارک وتعالی لا یوصف بمکان یحل فیہ فیحجب عنہ عبادہ ولکنہ یعنی انہم عن ثواب ربھم محجوبون۔

حق تعالی کسی ایسے مکان کی ساتھ جسمین وہ حلول کیے ہو موصوف نہین ہو سکتا تا اینکہ اوس جگہ پونہچنے سے اوسکے بندے محجوب ہون۔ پس حق تعالی کی مراد یہ ہے کہ وہ (بندے) اپنے پروردگار کے ثواب سے محجوب ہونگے۔

اور آیہ شریفہ ما کان لبشر ان یکلمہ الخ مین ممکن ہے کہ حق تعالی کی یہ مراد ہو کہ وہ کلام کو ایسے
جسم مین پیدا کر دیتا ہے جو متکلم سے محجوب ہوتا ہے اور اوسکو بسبیل تفصیل معلوم نہین ہوتا پس مخاطب
کلام کو سنتا ہے اور اوسکے محل کو تفصیلی طور پر نہین جانتا اس صورت مین آیہ شریفہ کے یہ معنی ہونگے

کہ وہ کلام کو ایسے جسم مین پیدا کر دیتا ہے جسکا محل بندون کو معلوم نہین ہوتا اور یہ بھی احتمال ہے
کہ وراء حجاب سے یہ مراد ہو کہ وہ (کلام) مخاطب کے علاوہ باقی تمام لوگون سے محجوب ہوتا ہے
جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارہ مین واقع ہوا تہا کہ اوس (کلام) کو فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام
ہی سنتے تہے اور حضرت کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو سُنائی نہ دیتا تہا اس تقدیر پر حاصل مراد یہ ہوگا
کہ حق تعالیٰ اپنے کلام کو لوگون سے محجوب کہتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حجاب سے بعید اور مخفی ہونا مُراد
ہو جیسا کہ حضرت سے فرشتے ہمکلام ہوتے تہے اور حاضرین صحبت سے وہ (فرشتون کا کلام) مخفی
رہتا تہا اور یہ بھی احتمال ہے کہ حجاب سے بغیر حقیقی کلام کے سمجہانا اور حجت کا تمام کرنا مقصود ہو اور
اوسکی تعبیر مین لفظ کلام اور من وراء حجاب کا بطور مجاز استعمال کیا ہو جیسے ادلۂ عقلیہ کا نصب کرنا جن سے
حق تعالیٰ کے بہت سے احکام معلوم ہوتے ہین۔ اور اس صورت مین حاصل کلام یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کے
کلام کرنیکا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ نصب ادلہ کے ذریعہ سے سمجہاتا ہے اور چونکہ کلام سے بھی افہام
و تفہیم ہوتی ہے اسلیے نصب ادلہ پر بھی کلام کا اطلاق کرنا صحیح ہوگا جیسے لسان حال کے لیے گویائی
اور نطق ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

فلئن نطقت بشکر برّک منعما	فلسان حالی بالشکایۃ انطق

تنبیہ۔ اِن دسؔ وجہون کے علاوہ بھی ایسے بہت امور ہین جنکے منجملہ صفات ثبوتیہ ہونیکا توہم کیا گیا ہی
لکن وہ (امور) درحقیقت یا صفات ہشتگانہ مذکورۂ بالا کی طرف رجوع کرتے ہین یا اونکی تاویل صحیح ممکن ہی
جیسے حق تعالیٰ کی طرف آنے جانے کا منسوب ہونا یا استہزاء اور مکر اور خدع کا اوسکی طرف منسوب ہونا یا اوسکا
سہو و نسیان کے ساتہ موصوف ہونا یا اوسکا نور آسمان و زمین ہونا یا اوسکا صاحب صوت ہونا وغیرہ
کہ اِن امور کے معنی حقیقی کا حق تعالیٰ کی طرف نسبت دینا صحیح نہین ہے اور اونکا محامل صحیحہ اور معانی مجازیہ
پر محمول کرنا ممکن ہے اور اونکی تفصیل کتب مبسوطہ مین موجود ہی اور اون سبکا اس مقام پر وارد کرنا مصلحت نہین ہے
دوسرا مقصد بعض اون صفات ثبوتیہ کے بیان مین جنکے ساتہ صانع عالم کی مقدس ذات موصوف ہوتی ہے
اور وہ فقط علم و قدرت کی طرف رجوع کرتی ہین یا وجوب وجود اونکو مقتضی ہے اور وہ کئی ہین۔

(۱) اوّل۔ اگرچہ لفظ اول کا در اصل اوس موجود پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکے وجود کی ابتدا ہو لیکن اس مقام پر اول سے معنی مذکور کا ارادہ کرنا صحیح نہین ہے ورنہ حق تعالی کے وجود کا مسبوق بعدم ہونا لازم آئیگا جو اوسکے قدیم ہونیکی منافی ہی پس اس مقام پر اول سے وہ موجود مراد ہوگا جو ہر ایک چیز پر مقدم ہو اور اوسکی لیے ابتدا نہو

(۲) آخر۔ اگرچہ لفظ آخر کا در اصل اوس موجود پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکے وجود کی انتہا ہو لیکن اس مقام پر آخر سے معنی مذکور کا ارادہ کرنا صحیح نہین ہے ورنہ حق تعالی پر عدم کا طاری ہونا لازم آئیگا جو اوسکے قدیم اور واجب الوجود ہونیکی منافی ہی پس اس مقام پر آخر سے وہ موجود مراد ہوگا جو فنا اشیاء کی بعد باقی رہی اور اوسکی لیے انتہا نہو

(۳) احد۔ اور احد[۱] سے وہ ذات بسیطہ مراد ہے جو اپنے صفات کمالیہ مین یکتا ہو۔ اور جس معنی ہو کہ لفظ احد کا حقتعالی کی مقدس ذات پر اطلاق ہوتا ہے اوسی معنی سی لفظ واحد۔ فرد اور وتر کا بھی اطلاق ہوتا ہے

(۴) قاہر۔ اور اوس سے وہ موجود مراد ہے جو کسی چیز پر تسلط رکھتا ہو اور وہ (چیز) اوسکے حکم سے سرتابی نہ کرسکتی ہو۔ پس چونکہ حق تعالی کا واجب الوجود و قادر مطلق ہونا ثابت اور اوسکا جملہ ممکنات پر مسلط ہونا معلوم ہوچکا ہے اور کوئی ممکن اوسکے حکم سے سرتابی نہین کرسکتا اور یہ کہ وہ ہر ایک ممکن کو حسب مصلحت خلعت وجود عطا کرتا ہے لہذا اوسکا قاہر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔
اور لفظ قاہر حق تعالی پر علی اعلی اور غالب کا بھی اسی معنی سے اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حق تعالی نے مومنین سے ترغیب جہاد کے لیے ارشاد فرمایا ہے ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین اور حضرت موسی علیہ السلام سے ارشاد فرمایا ہے لا تخف انک انت الاعلی اور فرعون کے بارہ مین ارشاد فرمایا ہے ان فرعون علا فی الارض اور صدوق علیہ الرحمہ نے

---

۱ لفظ احد کے یہ معنی ذات واجب تعالی کے ساتھ مخصوص ہین ورنہ اہل زبان کے نزدیک اوسکا ہر ایک ذات واحدہ پر اطلاق کرنا درست ہے خواہ وہ مرکب ہو یا بسیط۔ شاعر کہتا ہے ؎

ولا یقیم علی ضیم یراد بہ	الا الاذلان عیر الحی والوتد
هذا علی الخسف مربوط برمتہ	وذا یشج فلا یرثی لہ احد

اور اسی طرح لفظ فرد بھی عام ہے قال النابغہ

هذا ابو الصقر فردا فی محاسنہ	من نسل شیبان بین الضال والسلم

کتاب التوحید مین فرمایا ہے ان العلی الاعلی معناہ القاہر (علی اعلی کے معنی ہین قاہر) بلکہ حق تعالی کے جبار[۱]۔ قوی۔ قدیر۔ اور ظاہر[۲] ہونے کی صفت بہی اس معنی کی طرف عود کرتی ہے۔

(۵) غنی (بے نیاز) اور صفت غنا سے وجود یا کسی کمال مین اپنے غیر کی طرف محتاج نہ ہونا مراد ہے اور حق تعالی کے غنی ہونے پر یہ دلیل ہے کہ اوسکا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ پس اگر اوسکا وجود یا کمال مین کسی غیر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو موجود غیر واجب ہی وہ ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ اپنے وجود مین واجب کی طرف محتاج ہے۔ پس اگر واجب کا کسی غیر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور بظاہر حق تعالی پر مالک اور ملک ہونیکی صفت کا بہی اسی معنی سے طلاق ہوتا ہے اسلیے کہ ملک وہی شخص ہوتا ہے جسکی طرف لوگ محتاج ہوتے ہین اور وہ کسی دوسرے کی طرف محتاج نہین ہوتا اور چونکہ ہر ایک ممکن اپنے وجود مین حق تعالی کی طرف محتاج ہے لہذا حق تعالی کا ملك اور مالك ہونے کے ساتہ موصوف ہونا صحیح ہوگا۔

(۶) حکیم[۳]۔ اور اوسکے معنی ہین عالم ہونا۔ اور چونکہ حق تعالی کا عالم ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اوسکا حکمت کے ساتہ موصوف ہونا صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ ہر ایک شے کی حقیقی علت ہے

---

[۱] اسلیے کہ جبار سے وہی شخص مراد ہوتا ہی جو کسی شے کو ایسے امر پر مجبور کرے جسکو کہ وہ مقتضی نہ ہو اور چونکہ حق تعالی کا قادر مطلق ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک ممکن کو مجبور کر سکتا ہی لہذا اوسکا جبار ہونیکے ساتہ موصوف ہونا صحیح ہوگا ۱۲ [۲] اسلیے کہ ظاہر ہونیسے قاہر و غالب ہونا مراد ہی پس چونکہ حق تعالی تمام اشیاء پر قدرت رکہتا ہی اور ہر ایک ممکن کو وجود عطا کرتا ہی لہذا اوسکا ظاہر ہونے کے ساتہ موصوف ہونا صحیح ہوگا چنانچہ توحید مین صدوق علیہ الرحمہ نے حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے جسکا محصل یہ ہے کہ

واما الظاہر فلیس من اجل انه علا الاشیاء برکوب فوقہا وقعود علیہا وتسنم لذراہا ولکن ذلك لقہرہ وغلبته الاشیاء ولقدرته علیہا کقول الرجل ظہرت علی اعدائی فاظہرنی الله علی خصمی یخبر عن الفلج والغلبه فہکذا ظہور الله علی الاعداء۔

حق تعالی کو ظاہر (غالب) اسلیے نہین کہتے کہ وہ تمام اشیاء پر سوار ہو کر یا اوپر بیٹہکر غالب ہوا ہی لکن اوسکو ظاہر اسلیے کہتے ہین کہ وہ تمام اشیاء پر قاہر و غالب ہی اور اون پر قدرت رکہتا ہے جیسے شخص کہتا ہے کہ مین اپنے دشمنون پر ظاہر ہوا اور مجہکو خدا نے میرے دشمن پر ظاہر کیا کہ وہ اس عبارت سے اپنے ظفریاب اور غالب ہونیکی خبر دیتا ہی اسیطرح حق تعالی کا بہی اعداء پر ظاہر ہونا ہے

[۳] حکیم کا اوس شخص پر بہی اطلاق کیا جاتا ہی جسکے افعال محکم و متقن واقع ہون۔ اور چونکہ حق تعالی کے افعال بہی محکم و متقن واقع ہوے ہین جنکے ادراک کرنیمین انسانی عقلین قاصر ہین اور نیز کمال قدرت کے آثار مشاہد و محسوس ہین لہذا اس معنی سے بہی حکیم علی الاطلاق کے ساتہ موصوف ہونیکا اوسی کو استحقاق ہوگا۔ لکن اس معنی سے اوسکا حکیم ہونا صفات فعل مین مندرج ہے جسکا تذکرہ انشاء الله تعالی آیندہ کیا جائے گا ۱۲

اور معلول کی معرفت جسقدر کہ حقیقی علت کے لیے حاصل ہوسکتی ہے وہ کسی دوسرے موجود کو حاصل نہین ہوسکتی اور چونکہ حکمت سے اشیا کی معرفت کا حاصل کرنا مراد ہوتا ہے پس اوسکے لیے اشیا کی معرفت کا اعلے درجہ حاصل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے جسکے علم و معرفت مین کسی قسم کا نقصان نہین ہوسکتا ورنہ اوسکا نقص کے ساتہ موصوف ہونا لازم آئیگا جو محال ہے لہذا اوسکو ہر ایک شی کی علم کا وہ کامل درجہ حاصل ہوگا جو ہر ایک طرح کے نقصان سے مبرا ہوگا اور اوسکا حکیم مطلق ہونا ثابت ہوگا اور جس معنی سے کہ اس مقام پر حق تعالی کا حکیم ہونا معلوم ہوا اوسی معنی سے بظاہر اوسکو علیم۔ خبیر[1]۔ لطیف[2]۔ حسیب[3]۔ محصی[4]۔ حفی[5]۔ اور باطن[6] اور رائی[7] کے ساتہ بہی موصوف کرتے ہین

(۷) ظاہر۔ اور حق تعالی کے ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر ایک نقصان سے منزّہ ہے اور یہ کہ اوسکے لیے کوئی شبیہ۔ نظیر۔ مثل۔ زوال اور انتقال نہین ہے اور اسی معنی سے اوس کا سبوح[8] اور قدوس کے ساتہ بہی وصف کیا جاتا ہے۔

(۸) جواد۔ اور جود سے کسی غیر کو ایسا فائدہ پونہچانا مراد ہے جسکی غرض فائدہ پونہچانیوالے کی طرف

---

[1] خبیر سے وہ شخص مراد ہوتا ہے جو کسی شی سے واقف ہوتا ہی اور حق تعالی کی خبیر ہونیسے یہ مراد ہی کہ اوس سے کوئی شے پوشیدہ اور غائب نہین رہ سکتی اور یہ کہ اوسکا علم تجربہ وغیرہ سے حاصل نہین ہوا ۱۲ [2] لطیف کے معنی ہین صغیر اور باریک۔ اور حق تعالی کے لطیف ہونیسے یہ مراد ہی کہ اوسکو ہر ایک صغیر اور باریک چیز کا علم حاصل ہی ۱۲ [3] حسیب کے معنی ہین شمار کرنیوالا۔ ازبسکہ حق تعالی ہر ایک شی پر محیط ہی اور اوسکا علم ازلی ہر ایک چیز سے متعلق ہی اسلیے اوسکا حسیب ہونیکی ساتہ موصوف ہونا صحیح ہوا۔ ۱۲ [4] محصی کے معنی ہین احاطہ اور شمار کرنیوالا۔ ازبسکہ خدا کا علم ہر ایک چیز پر محیط ہی اور کوئی شی اوس پر مجہول نہین ہی اسلیے اوسکا محصی کہنا صحیح ہوا۔ ۱۲ [5] حفی کے معنی ہین عالم چنانچہ حق تعالی ارشاد فرماتا ہی۔ یسئلونك كانك حفي عنها (وہ تمسی ساعت (قیامت) کا سوال کرتے ہین گویا کہ تم اوسکے آنیکے وقت کو جانتے ہو) ۱۲ [6] باطن کے معنی ہین پوشیدہ چیز و نکا جاننے والا۔ چونکہ حق تعالی ہر ایک پوشیدہ اور ظاہر چیز کو جانتا ہی اسلیے اوسکو کہنا صحیح ہوا۔ جناب صدوق علیہ الرحمہ لفظ باطن کی تفسیر مین فرماتے ہین ای خبیر بصیر بما یسرون وبما یعلنون وبکل ما ذرأ وبرأ۔ یعنی وہ ہر ایک اوس چیز کو جس کو کہ وہ پوشیدہ اور ظاہر کرتے ہین اور وہ ہر چیز جسکو کہ اوسنے پیدا کیا ہی جانتا ہی ۱۲ [7] رائی کے معنی ہین عالم اور لفظ رویت کا معنی علم مین بکثرت استعمال ہوتا ہی چنانچہ حق تعالی ارشاد فرماتا ہی الم تر کیف فعل ربك باصحاب الفيل کہ اس مقام پر الم تر کے معنی ہین الم تعلم اور بعض علما کی منقول ہوا ہی کہ جب لفظ رویت کی معنی مراد لیے جاتے ہین آنکہہ سے نظر کرنا تو وہ ایک ہی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہی اور جبکہ اوس (رویت) سے معنی علم مراد لیے جاتے ہین تو دو مفعولون کی طرف متعدی ہوتا ہی جیسے رأیت زیداً عالماً ۱۲ [8] صدوق علیہ الرحمہ نے توحید مین بیان کیا ہی کہ یہ حرف فعول مبنی ہی اور کلام عرب مین بہ وزن سوا سبوح اور قدوس کی مستعمل نہین ہی اور ان دونو کے معنی ہین ہر نقصان سے منزہ ہونا ۱۲

عود نہ کرے۔ پس چونکہ حق تعالی نے عالم کو وجود اور حیات وغیرہ کا بے بہا خلعت عطا فرمایا ہے
اور اوسکی کوئی غرض خود حق تعالی کی طرف رجوع نہیں کرتی اسلیے اوسکا جواد مطلق ہونا ثابت ہوگا۔
(۹) قیوم۔ اور حق تعالی کے قیوم ہونیسے اوسکا بذاتہ قائم اور غیر کے لیے مقیم ہونا مراد ہے پس چونکہ
حق تعالی اپنے غیر سے مستغنی ہے اسلیے اوسکا بذاتہ قائم ہونا ثابت ہوگا اور چونکہ ہر ایک ممکن اوسی کی طرف
مستند ہے اسلیے اوسکا مقیم غیر ہونا ثابت ہوگا اور دونوں امروں کی وجہ سے اوسکا قیوم ہونیکے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا
(۱۰) خیر۔ اور خیر سے کمال کا حاصل ہونا اور نقصان سے بری ہونا مراد ہے اور چونکہ حق تعالی کا
واجب الوجود ہونا اور وجود کا خیر محض ہونا معلوم ہے لہذا حق تعالی کا خیر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا
بدیہی ہوگا۔ اور حق تعالی کا حق[1] ہونے کے ساتھ موصوف ہونا بھی اسی طرف راجع ہوتا ہے۔
تنبیہ۔ واجب الوجود کی صفات حقیقیہ عین ذات ہیں اور اوس (ذات) پر زائد نہیں ہیں
واضح ہو کہ واجب الوجود کے صفات دو قسموں پر منقسم ہیں۔ اول۔ صفات ثابتہ جو ذات مقدسہ پر محمول
ہوتے ہیں اور ذات مقدسہ کا اونکے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے۔ دوم۔ صفات منفیہ جو اوسکی
مقدس ذات پر محمول نہیں ہوسکتیں اور اوسکی مقدس ذات کا اونکے ساتھ موصوف ہونا صحیح نہیں ہے
اور صفات منفیہ میں وہ جملہ صفات داخل ہیں جو سبب احتیاج اور موجب نقص ہیں جیسے اوسکا مرکب ہونا
اوسکا محل حوادث ہونا یا اوسکا جاہل ہونا۔ اوسکا عاجز و مضطر ہونا اور ان (صفات منفیہ) کو صفات
سلبیہ بھی کہتے ہیں جنکی فی الجملہ شرح آیندہ کیجائیگی۔ اور صفات ثابتہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔
قسم اول صفات ذات جنکے ثابت ہونے میں صدور فعل کو دخل نہیں ہوتا بلکہ اونکے ساتھ موصوف
ہونے میں محض ذات کا ملاحظہ کافی ہوتا ہے۔
قسم دوم صفات فعل جنکے ثابت ہونیمیں صدور فعل کو دخل ہوتا ہے اور اونکے ساتھ موصوف ہونے میں
محض ذات کا ملاحظہ کافی نہیں ہوتا جیسے واجب الوجود کا خالق اور رازق ہونا۔ اوسکا راضی و ساخط ہونا
وغیرہ جنکی فی الجملہ توضیح آیندہ کیجائیگی انشاء اللہ تعالی۔ اور ان صفتوں کا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا

[1] حق سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جسکا وجود ثابت ہو اور چونکہ حق تعالی کا واجب الوجود ہونا ثابت ہے لہذا اوسکا حق ہونیکے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا

کمال نہین ہے اسی لیے اونسے ذاتِ مقدسہ کا خالی ہونا اور اونکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح
ہے۔ یہ صفتین صفاتِ ذات پر متفرع ہوتی ہین۔ اور اونکے ساتھ موصوف ہونے مین کسی مصلحت یا داعی کا موجود
ہونا شرط ہوتا ہے۔ اور صفاتِ ذات کی بھی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم صفات حقیقیہ اور اونسے وہ صفتین مراد ہین جنکے مفہوم مین اضافت ماخوذ نہین ہوتی اور اونکے ساتھ
موصوف ہونا ملاحظۂ غیر پر موقوف نہین ہوتا۔ اور ان صفتون کا ذاتِ مقدسہ کے لیے ثابت ہونا
کمال اور اون کے اضداد کا ثابت ہونا نقص ہوتا ہے۔

دوسری قسم صفاتِ اضافیہ اور اونسے وہ صفتین مراد ہین جنکے مفہوم مین اضافت ماخوذ ہوتی ہے اور اونکے
ساتھ موصوف ہونا ملاحظۂ غیر پر موقوف ہوتا ہے جیسے واجب الوجود کا قبلیت۔ بعدیت اور معیت
کے ساتھ موصوف ہونا۔ اور صفات حقیقیہ کی بھی دو قسمین ہین۔

(۱) حقیقیہ محضہ اور اونسے وہ صفتین مراد ہین جنکے متحقق ہونے اور اثر کے مترتب ہونے مین ملاحظۂ غیر کو
دخل نہ ہو باین معنی کہ مفہوم کی طرح ترتب اثر بھی عروض اضافت سے معرّا ہو جیسے واجب الوجود کا
باقی ہونا اوسکا دائم ہونا یا اوسکا موجود اور حی ہونا اور ان صفات کا بھی فی الجملہ تذکرہ ہو چکا ہے۔

(۲) حقیقیہ ذات الاضافہ اور اونسے وہ صفتین مراد ہین جنکے متحقق ہونے مین اگرچہ ملاحظۂ غیر کو دخل نہین
ہوتا لکن اثر کے مترتب ہونے مین ملاحظۂ غیر کو دخل ہوتا ہے باین معنی کہ عروض اضافت سے ترتب اثر
معرّا نہین ہوتا جیسے واجب الوجود کا عالم۔ قادر۔ سمیع اور بصیر ہونا۔ پس اگرچہ اوسکے عالم و قادر ہونے مین
معلوم و مقدور کا موجود ہونا لازم نہین ہے لکن جب کہ معلوم و مقدور اور مسموع و مبصر کا موجود ہونا فرض کیا
جائے تو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان صفات کی بھی فی الجملہ تفصیل ہو چکی ہے۔ بہرحال اس تقریر سے
معلوم ہوا کہ صفات واجب تعالی چار قسمون پر منقسم ہین۔ اول صفات منفیہ۔ دوم صفات فعل۔
سوم صفات حقیقیہ۔ چہارم صفات اضافیہ۔ پس اقسام مذکورہ مین سے پہلی اور دوسری اور چوتھی قسم
کا عین ذات یا اونکے قدیم اور قائم بالذات نہ ہونے پر جمہور علماء اسلام بلکہ جملہ عقلاء انام کا اتفاق ہے جسکی وجہ
واضح ہے اسلیے کہ پہلی قسم کا جنسے صفات منفیہ مراد ہین ذات مقدسہ سے مسلوب ہونا لازم ہے کیونکہ اونکا

صفات نقص ہونا اور ذاتِ مقدسہ کا ہر ایک نقص سے مبرا ہونا معلوم ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جن صفات کا
مسلوب ہونا لازم ہے انہیں کا عین ذات یا قدیم اور قائم بالذات ہونا محض بے معنی ہے۔ اور دوسری قسم کا
جنسے صفات فعل مراد ہین ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ذات مقدسہ کا اونسے
خالی ہونا اور اونکے اضداد کا ثابت ہونا بھی صحیح ہے اور یہ کہ اون (صفات فعل) کا ثابت ہونا صدور فعل پر
اور فعل کا صادر ہونا وجود مصلحت و داعی پر موقوف ہے لہذا اونکا عین ذات یا قدیم اور قائم بالذات کہنا بھی
درست نہ ہوگا۔ اور چوتھی قسم کا جنسے صفات اضافیہ مراد ہین ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا غیر ذات کے
موجود و معدوم ہونے پر موقوف ہے اور ظاہر ہے کہ جس صفت کا ثابت ہونا غیر کے موجود و معدوم ہونے پر
موقوف ہو اوسکا عین ذات ہونا یا قدیم اور قائم بالذات ہونا معقول نہ ہوگا ورنہ ذات مقدسہ کا محل حوادث
ہونا لازم آئیگا علاوہ برین ذات واجب الوجود کا قدیم ہونا اور صفات مذکورہ کا حادث ہونا معلوم ہے
اور حادث کا عین قدیم یا اوس (قدیم) مین ہمیشہ سے قائم ہونا بالبداہتہ باطل ہے۔ بہرحال صفات سہگانہ
مذکورہ کے عین ذات یا اونکے قدیم اور قائم بالذات ہونیکو کسی عاقل نے اختیار نہین کیا۔

تنبیہ بعض علما۔ کی عبارات منقولہ سے صفات اضافیہ اور صفات فعل کا متحد اور مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے
اس تقدیر پر صفات اضافیہ اور صفات فعل کا علیحدہ علیحدہ شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اور واجب الوجود کی جملہ صفات کا
فقط تین قسمون مین منحصر ہونا معین ہوگا لکن صفات اضافیہ کا صفات فعل کے مساوی قرار دینا بظاہر درست
نہین ہے اسلیے کہ صفات فعل سے وہ صفتین مراد ہوتی ہین جو صدور فعل کے بعد ثابت ہوتی ہین جیسے
ذات مقدسہ کا خالق اور مصور اور رازق وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا۔ اور صفات اضافیہ سے وہ صفتین
مراد ہوتی ہین جو وجود اضافت کے بعد ثابت ہوتی ہین خواہ وہ (اضافت) صدور فعل کی وجہ سے حادث
ہوئی ہو یا کسی اور وجہ سے اس تقدیر پر صفات اضافیہ مین وہ صفتین بھی مندرج ہوجائینگی جہان پر (اضافت)
صدور فعل کی وجہ سے حادث نہین ہوئی جیسے ذات مقدسہ کا اول و آخر اور قبل و بعد کے ساتھ موصوف
ہونا پس صفات اضافیہ کا عام اور صفات فعل کا خاص ہونا معین ہوگا اور اون دونون مین عام خاص مطلق کی
نسبت ہوگی۔ اب ہی تیسری قسم جس سے صفات حقیقیہ مراد ہین پس اوسکے عین ذات یا زائد ہونے مین

اختلاف ہے۔ پس فرقہ اشاعرہ نے اوسکے زائد بر ذات ہونے کو اور فرقہ امامیہ و حکماء نے عین ذات ہونیکو
اختیار کیا ہے۔ پس اشاعرہ کہتے ہین کہ واجب الوجود کے صفات حقیقیہ اوسکی مقدس ذات پر زائد ہین
باین معنی کہ ذات مقدسہ مین ایسے مبادی قدیمہ موجود ہین جنکی وجہ سے ذات کے لیے آثار مخصوصہ ثابت
ہوتے ہین پس مبدء علم کی وجہ سے اوسکو عالم اور مبدء قدرت کی وجہ سے اوسکو قادر کہتے ہین اور یہ کہ اوس مین
انسان کی طرح ایسے صفات قائم ہین جو اوسکے مغایر ہین اور اونکی وجہ سے اوسکو علم یا قدرت حاصل ہے اور
اس مطلب کی تفصیل کے لیے اونہون نے کئی امرون کو بیان کیا ہے۔

پہلا امر یہ کہ شاہد پر غائب کے قیاس کرنیسے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالی مین بہی صفات زائدہ موجود ہین
جنکی وجہ سے وہ علم و قدرت اور حیات وغیرہ کے ساتہ موصوف ہوتا ہے۔ اور اس مطلب کی توضیح یہ ہے
کہ شاہد پر غائب کی قیاس کرنے مین چار چیزون کا موجود ہونا شرط ہے جنکی جامع کے ساتہ تعبیر کیجاتی ہے
اور جبکہ ان چارون چیزون مین سے ایک مین بہی اختلاف ہوگا تو قیاس مذکور صحیح نہ ہوگا اور جبکہ چارون کا
مجتمع ہونا فرض کیا جاے تو غائب کا شاہد پر قیاس کرنا اور حکم مین مقیس و مقیس علیہ کا متحد قرار دینا ضروری
ہوگا۔ اور وہ چار چیزین یہ ہین (۱) علت (۲) شرط (۳) حقیقت (۴) دلیل۔ پس جبکہ شاہد مین کسی
امر کا کسی حکم کے لیے علت[ف۱] ہونا ثابت ہوجاے جیسے عالم ہونیکے لیے مبدء علم کا علت ہونا۔ یا جب کے

ف۱ اور اشاعرہ نے علت مشترکہ کی تشخیص کے لیے دو طریقے ذکر کیے ہین پہلا طریقہ طرد و عکس ہے جسکی دوران کے ساتہ تعبیر کیجاتی ہے اور اوسکا مطلب یہ ہے کہ جس وصف کے وجود و عدم پر حکم مخصوص کا وجود و عدم منوط ہوگا وہی وصف اوس (حکم مخصوص) کے لیے علت قرار دیا جائیگا باین معنی کہ جس وصف کے موجود ہونیکی حالت مین حکم مخصوص موجود ہوگا اور اوس (وصف) کے معدوم ہونیکی حالت مین وہ (حکم مخصوص) معدوم ہوگا وہی (وصف) کا حکم کے لیے علت قرار دینا معین ہوگا جیسے شراب مین وصف سکر (نشہ) کا حکم حرمت و نجاست کے لیے علت ہونا اسلیے کہ وصف سکر کے موجود ہونے پر حکم حرمت و نجاست ثابت رہتا ہے اور معدوم ہونے پر معدوم ہوجاتا ہے۔ اور یہ طریقہ ضعیف ہے اسلیے کہ اگر کسی مقام پر ذات موضوع کی خصوصیت اور وصف مخصوص کے مجموعہ کا علت حکم ہونا فرض کیا جاے تو محض وصف کا موجود یا معدوم ہونا کافی نہ ہوگا کیونکہ علت مرکبہ کے ایک جزء کا معدوم ہونا معلول کے معدوم ہونے کو مقتضی ہوتا ہے اس صورت مین کسی دوسری شے کے لیے محض وصف سکر کا ثابت ہونا اوسکی حرمت و نجاست کے لیے کافی نہ ہوگا۔ اسی طرح کہہ سکتے ہین کہ اگر محض وصف کا علت حکم ہونا بہی تسلیم کرلیا جاے اور ذات موضوع کو اوسمین بالکل دخل نہ دیا جاے تب بہی ممکن ہے کہ کسی دوسری ذات مین کوئی ایسا وصف موجود ہو جو حکم مذکور کے لیے مانع قرار پاے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت مین محض وصف کا موجود یا معدوم ہونا مفید نہ ہوگا اسلیے کہ وجود معلول کے لیے شرائط کا

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ موجود ہونا اور موانع کا مرتفع ہونا بھی ضروری ہے اور محض فاعل کا موجود ہونا کافی نہیں ہے ہان اگر محض
فاعل کا علت تامہ ہونا، اوسکی تاثیر مین وجود شرائط اور انتفاء مانع کا دخل نہ ہونا معلوم ہوجاے تو حکم مخصوص کے موجود یا معدوم
ہونے کا حکم کرنا صحیح ہوگا لیکن اس مطلب کے معلوم ہونے کا کوئی عقلی ذریعہ نہیں ہوسکتا لہذا طرد و عکس کے طریقہ کا تشخیص علت
مشترکہ کے لیے تجویز کرنا درست نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ اگر علت حکم کے کسی معلول کا اوس (علت حکم) کی مساوی
ہونا فرض کیا جاے تو لازم آئیگا کہ وہ (معلول) علت حکم قرار پاے اسلیے کہ صورت مفروضہ مین حکم مذکور کے وجود و عدم کا معلول
مشار الیہ کے وجود و عدم پر منوط ہونا واضح ہے حالانکہ اوس (معلول) کا علت حکم قرار دینا خلاف مفروض ہے۔ اسکے علاوہ
یہ ہے کہ اس مقام پر کسی ایسے وصف کا موجود ہونا بھی محتمل ہے جو اصل کے مقارن ہو اور حکم مفروض کے لیے وہی علت ہو
اگرچہ ہمکو اوسپر اطلاع نہ ہو اور اوس (امر مقارن) کی نسبت فقط اسقدر کہدینا کافی نہیں ہے کہ اوسکے موجود ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہی
لہذا اوسکا معدوم قرار دینا لازم ہے اسلیے کہ ہمارے پاس کسی دلیل کے نہ ہونے سے اوسکا درحقیقت بے دلیل ہونا لازم نہیں آتا
اسی لیے فقرہ عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود مشہور اور زبان زد ہے اس مقام پر امام رازی نے اس
حجت کی رد مین کہ فلان امر کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں ہے لہذا اوسکی نفی واجب ہوگی جو کچھ بیان کیا ہے اوسکا حاصل یہ ہے کہ

وهي عندي ضعيفة جدًّا بيانه انّ قولكم في المطلوب
المعيّن انه لا دليل عليه اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا
دليل ثبوته او تعنوا انه ليس في نفس الامر عليه دليل
فان عنيتم به الاول كان حاصل كلامكم ان الشيء الفلاني
لم نعرف على ثبوته دليلا وكلما لم نعرف على ثبوته دليلا
وجب نفيه وعلى هذا التقدير يكون المقدمة الاولى
حقة ولكن المقدمة الثانية تكون ظاهرة الفساد
لانه لو كان عدم علم الانسان بدليل ثبوت الشيء
دليلا على عدم ذلك الشي لزم من هذا ان يكون العوام
كلهم جازمين نفي الامور التي لا يعلمون دليلا على
ثبوتها ولزم كون المنكرين بوجود الصانع وتوحيده و
النبوة والحشر عالمين بكونهم غير عالمين بادلة ثبوت
هذه الاشياء بل يلزم ان يكون الانسان كلما كان اقل
معرفة بالدليل ان يكون اكثر علما وفساد ذلك اظهر من
ان يحتاج الى الاطناب وان عنيتم به الثاني كان حاصل
كلامكم ان الشيء الفلاني ليس على ثبوته دليل في نفس الامر
وكلما كان كذلك وجب نفيه وعلى هذا التقدير يكون المقدمة
الثانية حقة ولكن المقدمة الاولى لا تقرر بتزييف ادلة المثبتين
لانه من الجائز ان يكون على ثبوت ذلك الشي دليل
وان لم يقف المثبت له على ذلك الى آخر ما قال۔

میرے نزدیک یہ حجت بیحد ضعیف ہے اسلیے کہ کسی مطلب معین کی
نسبت تمہارے اس کہنے کا کہ اوسپر کوئی دلیل نہیں ہے اگر یہ مقصود ہے
کہ ہمارے پاس اوسکے ثبوت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جس امر کے
ثبوت کی ہمارے پاس دلیل نہیں ہے اوسکی نفی واجب ہے تو اسکا
پہلا مقدمہ حق ہے لیکن اوسکا دوسرا مقدمہ واضح الفساد ہے اسلیے
کہ اگر انسان کا کسی شے کے ثبوت کی دلیل پر مطلع نہ ہونا اوس (شے)
کی معدوم ہونیکی دلیل ہو تو لازم آئیگا کہ عوام الناس اون امور کے
منتفی ہونیکا جزم رکھتے ہون جسکو کہ وہ نہیں جانتے اور اونکا نہ جاننا
اونکے ثابت ہونیکی دلیل ہو۔ اور یہ کہ جو لوگ وجود صانع اور اوسکی توحید
اور ثبوت کا انکار کرتے ہین اونکا نہ جاننا اس امر کی دلیل ہو کہ وہ
اون امور کی ثبوت پر کسی دلیل کے قائم نہ ہونے کو جانتے ہین بلکہ اس
کلام سے لازم آتا ہے کہ انسان کی معرفت جسقدر کم ہو اوسی قدر
اوسکا علم زائد ہو اور یہ امر ایسا ظاہر ہے کہ طول دینے کی حاجت
نہیں ہے اور اگر یہ مقصود ہے کہ واقع مین اوسکے ثبوت کی کوئی
دلیل نہیں ہے اور جس امر کے ثبوت کی واقع مین دلیل نہیں ہے
اوسکی نفی واجب ہے تو اسکا دوسرا مقدمہ حق ہے لیکن
اوسکا پہلا مقدمہ محض ادلہ مثبتین کے باطل کردینے سے
ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ امر ممکن ہے کہ اوس کے
ثبوت پر کوئی دلیل ہو مگر مثبت کو اوس پر اطلاع
نہ ہوئی ہو۔ الی آخرہ۔ ۱۲

شاہد مین کسی امر کا کسی حکم کے لیے شرط ہونا ثابت ہو جائے جیسے عالم ہونیکے لیے مبدء حیات کا شرط ہونا
یا جبکہ شاہد مین کسی حقیقت کا مقرر ہونا ثابت ہو جائے جیسے عالم ہونیکے لیے اس امر کا معلوم ہو جانا
کہ عالم وہی ہے جسمین علم قائم ہو - یا جبکہ شاہد مین کسی شے کے موجود ہونے پر کوئی عقلی دلیل موجود ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - دوسرا طریقہ سبر و تقسیم ہے لغت مین سبر کے معنی ہین ناپنا اور دریا وغیرہ کی تہ کا دریافت کرنا اور اس مقام پر اوس سے کسی شے کا اوصاف معلومہ کی طرف تقسیم کرنا اور ایک وصف کے علاوہ باقی کا علت حکم سے خارج کرنا مراد ہے مثلاً کہا جائے کہ سیاہی مرئی ہے اسلیے کہ وہ موجود ہے اور چونکہ حق تعالی بہی موجود ہی لہذا وہ بہی مرئی ہوگا اور صورت استدلال یہ ہے کہ سیاہی کی مرئی ہونے اور آنکہہ سے محسوس ہونے کی علت یا اوس (سیاہی) کا وجود ہے یا عرض ہونا یا حادث ہونا یا رنگ ہونا یا اوسکا سیاہ ہونا لیکن وجود کے علاوہ باقی احتمالات کا صحت رویت کے لیے علت ہونا باطل ہے اور چونکہ حق تعالی بہی موجود ہے لہذا اوسکا مرئی ہونا اور آنکہہ سے محسوس ہونا بہی صحیح ہوگا اور یہ طریقہ بہی ضعیف ہے اسلیے کہ ہر ایک موجود کے جملہ اقسام واقعیہ کا معلوم ہونا ضروری نہین ہے پس ممکن ہے کہ اوس (موجود) کے لیے اقسام مذکورہ کے علاوہ کوئی ایسی قسم ہو جو ہمکو معلوم نہ ہو اور حکم مخصوص کے لیے وہی علت ہو اور کسی چیز کا معلوم نہ ہونا اوسکے فی نفسہ معدوم ہونے کی دلیل نہین ہے پس اس مقام پر اشاعرہ کا یہ کہنا کہ اقسام مذکورہ کے علاوہ کسی وصف کا موجود ہونا معلوم نہین ہوا لہذا اوسکے منتفی ہونے پر اصالت عدم جاری کی جائیگی باین معنی کہ اوسکے موجود ہونے پر کوئی دلیل قائم نہین ہوئی لہذا اوسکا معدوم فرض کرنا ضروری ہوگا اور عدم دلیل اوسکی واقعی عدم کی دلیل قرار دیجائیگی اور سر گروہ اشاعرہ امام رازی نے اس طریقہ کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ اس طریقہ کا اس ضابطہ پر مدار ہے کہ جس امر کے لیے دلیل نہ ہو اوسکی نفی واجب ہوگی اور جبکہ ان لوگون سے کہا جاتا ہے کہ یہ کیون نہین جائز ہے کہ تمہارے اقسام مذکورہ کے علاوہ کوئی ایسی قسم ہو جو درحقیقت علت ہو تو وہ جواب مین کہتے ہین کہ اور قسم کے موجود ہونے پر کوئی دلیل نہین ہے لہذا اوسکی نفی واجب ہوگی اور اونکی عین عبارت یہ ہے واعلم ان مدار هذه الطريقة على ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فانه اذا قيل لم لا يجوز ان تكون العلة امرا اخر سوى ما عددتموه فعند ذلك يقولون انه لا دليل على وجود قسم اخر فوجب نفيه وقد سبق الكلام عليه تیسرا طریقہ الزامات ہین جنکی نسبت امام رازی نے فرمایا ہے کہ وہ درحقیقت انواع قیاس مین داخل ہین اور وہ کبہی قیاس عکس کی صورت پر ہوتا ہے اور کبہی قیاس طرد کی صورت پر اسکے بعد اونہون نے ہر ایک کی مثالین بیان کی ہین اور کہا ہے اعلم ان هذا النوع من الحجة لا يفلح لافادة اليقين وذلك ظاهر ولا لافحام الخصم ايضا اسکے بعد بیان کیا ہے ان للخصم ان يقول انى انما اعترفت بالحكم فى الوفاق لعلة غير موجودة فى محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس مع ظهور الفارق وان بطلت تلك العلة منعت الحكم فى محل الوفاق اس کے بعد کہتے ہین - وبالجملة فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم فى الاصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع وعلى كلا التقديرين تبطل الحجة اور دوسرے مقام پر طرد و عکس اور لیس البعض اولی من البعض کی نسبت کہتے ہین وقد بينا فى الاصل الاول ضعف هذين الطريقين ١٢

جیسے حادث کرنے کا کسی محدث کے موجود ہونے پر دلالت کرنا تو اوسکا غائب مین بہی قیاس کرنا اور اوسکے ثبوت کا غائب مین بہی حکم کرنا صحیح ہوگا - اب چونکہ شاہد مین یہ امر ثابت ہوچکا ہے کہ عالم کی حقیقت وہی ہے جسمین علم قائم ہو اور یہ کہ عالم ہونیکے حکم کی علت مبدء علم (صفت علمیہ) ہے لہذا اوسکا غائب مین بہی قائل ہونا لازم ہوگا اور یہی کلام قدرت اور حیات وغیرہ مین بہی جاری ہوگا اور اشاعرہ کے اس کلام پر کئی جرحین وارد ہوتی ہین - پہلی جرح یہ کہ شاہد پر ہر غائب کے قیاس کرنیکو بعض اون لوگون نے بہی ضعیف کہا ہے جو مذہب اشاعرہ مین بڑے ثابت قدم ہین جیسے امام فخر الدین رازی اور قاضی عضد الدین وغیرہ - اور یہ جرح بالکل ٹہیک ہے اسلیے کہ قیاس مین ایسی علت کا ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہو - اور ایسی علت کا ثابت ہونا خالی از اشکال نہین ہے کیونکہ حکم مفروض کے لیے خصوص مقیس علیہ کا شرط ہونا بہی محتمل ہوتا ہے - اور ظاہر ہے کہ اس احتمال کے بعد کسی دوسرے موضوع و محل پر اوس (حکم) کے موجود ہونیکا حکم کرنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح یہ بہی احتمال ہو سکتا ہے کہ حکم مفروض سے کسی فرع کی خصوصیت مانع ہو اور ظاہر ہے کہ اس احتمال کے بعد بہی ہر ایک فرع مین اوس (حکم) کے موجود ہونے کا حکم کرنا صحیح نہ ہوگا - دوسری جرح یہ کہ عالمیت اور علم کا باہم مغائر ہونا مسلم نہین ہے بلکہ دونون متحد ہین اسصورت مین عالمیت کے لیے علم کا علت قرار دینا بے معنی ہوگا - اور اگر اون دونون (عالمیت و علم) کا باہم متغائر ہونا بہی تسلیم کر لیا جاے تو کہہ سکتے ہین کہ عالمیت کی علت یہ ہے معلوم کا عند العالم حاضر ہونا خواہ وہ (معلوم) اپنی ہستی کے ساتہ حاضر ہو یا عالم مین قائم ہو جیسے نفس کو اوسکی صفات کا معلوم ہونا یا وہ (معلوم) عالم کا معلول ہو یا اوس (عالم) کا عین ہو جیسے نفس کو اوسکی ذات کا معلوم ہونا تیسری جرح یہ کہ حقیقت عالم کا محض اوس شخص مین منحصر ہونا مسلم نہین ہے جسمین کہ علم قائم ہو بلکہ حقیقت عالم وہ ہے جسکی دانا کے ساتہ تعبیر کیجاتی ہے اگرچہ اوسمین علم قائم نہ بہی ہو - چوتہی جرح یہ کہ عالم کی یہ حقیقت کہ جسمین علم قائم ہو بر تقدیر تسلیم صرف لفظ اور وضع سے ثابت ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ علم کلام کے مسائل مین محض لفظ اور وضع پر بنا کرنا معقول نہین ہے خصوصاً جبکہ حکماء کے ساتہ نزاع فرض کیجاے اسلیے کہ حکماء کی نظر معانی پر ہوتی ہے اور وہ قواعد لفظیہ پر مبنی نہین ہوسکتی حالانکہ خود سر گروہ اشاعرہ شیخ ابو الحسن اشعری اس امر کے قائل

ہوے ہین کہ وجود عین ماہیت ہے اور باوجود اسکے وہ بہی ماہیت پر لفظ موجود کا اطلاق کرتے ہین
پس اگر مسائل عقلیہ مین قواعد لفظیہ کو دخل ہوتا تو شیخ صاحب کا ماہیت کو عین وجود قرار دینا کسی طرح صحیح
نہ ہوتا اسلیے کہ لغت کے اعتبار سے موجود وہی چیز ہوگی جسمین وجود قائم ہو اور جبکہ اونکے نزدیک وجود اور
ماہیت مین فرق نہین ہے تو اونکو ماہیت کا وجود کہنا صحیح اور موجود کہنا غیر صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے
کہ اشاعرہ نے حق تعالی کی ذات مقدسہ پر لفظ علی عظیم۔ اول۔ آخر۔ محی ممیت۔ خالق اور رازق وغیرہ
الفاظ کے اطلاق کرنیکو تجویز کیا ہے حالانکہ اونکے نزدیک بہی صفات مذکورہ کے مبادی کا ذات مقدسہ
مین قائم ہونا درست نہین ہے۔ پس اگر مسائل عقلیہ مین مباحث لفظیہ کو دخل ہوتا تو صفات مذکورہ کا
حق تعالی کی ذات مقدسہ پر اطلاق کرنا صحیح نہ ہوتا یا اونکے مبادی کا ذات مقدسہ مین فرض کرنا لازم
ہوتا و اذ لیس فلیس۔ پانچوین جرح یہ کہ اس مقام پر قیاس کنندہ نے خود اعتراف کیا ہے کہ شاہد و غائب
مین مقتضاے صفات مختلف ہے اسلیے کہ شاہد کی قدرت مین ایجاب متصور نہین ہے حالانکہ غائب مین
ایسا نہین ہے اور اوسمین ایجاب متصور ہے۔ اسی طرح شاہد کا ارادہ احد المقدورین کے ایجاد کے لیے
مخصص نہین ہوتا اسلیے کہ اشاعرہ کے نزدیک بندہ کی قدرت موثر نہین ہوتی حالانکہ غائب کا ارادہ
مخصص ہوتا ہے اور باقی صفات مین بہی یہی کلام جاری ہوتا ہے۔ اس تقدیر پر شاہد مین ایسی چیزون کا
وجود ضروری ہوا جو غائب مین موجود نہین ہین اور اسیطرح غائب مین بہی ایسی چیزون کا وجود ضروری
ہوا جو شاہد مین موجود نہین ہین۔ لہذا غائب کا شاہد پر قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا۔

دوسرا امر یہ کہ عرف و لغت دونون اس امر پر شاہد ہین کہ عالم سے وہی شخص مراد ہوتا ہے جسمین علم
قائم ہو پس حق تعالی بہی اسی معنی سے عالم ہوگا کہ اوسکی ذات مین علم قائم ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے
کہ کتاب و سنت سے علم کا اوسکی مقدس ذات مین قائم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور حق تعالی نے
اپنی ذات کے لیے علم کے ثابت ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرماتا ہے۔
ولا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء { اور وہ اوسکے علم مین سے کسی شی پر بغیر اوسکی مشیت کے احاطہ نہین کرسکتے
اور جبکہ نص سے اوسکا صفات کے ساتہ موصوف ہونا ثابت ہوگیا تو ہمکو بہی اوسکے لیے صفات کا

بغیر تاویل ثابت کرنا لازم ہوا اسلیے کہ تاویل کی اوسی مقام پر ضرورت ہوتی ہے جہان پر واقع کا
مراد لینا متعذر ہو حالانکہ یہان پر ایسا نہین ہے - لہذا کلام کا بغیر تاویل اوسکے ظاہر پر محمول کرنا متعین ہوگا
فضل بن روزبہان کہتے ہین کہ میرے نزدیک صفات زائدہ کے ثابت کرنے مین یہی طریقہ عمدہ ہے
اسلیے کہ اونکے ثابت کرنے مین عقلی دلیلین جو بیان کیجاتی ہین وہ خالی از اشکال نہین ہین -
اور علامہ شوستری طاب ثراہ نے اس تقریر کا یہ جواب دیا ہے کہ مطالب عقلیہ مین اعتبار لغوی کا اعتماد
نہین ہوسکتا اور اس مقام پر دلیل عقلی کی وجہ سے نصوص مین تاویل کیجاتی ہے لہذا اوس (تاویل)
سے نصوص کی تکذیب لازم نہ آئیگی جیسا کہ فاضل مذکور نے خیال کیا ہے - اور اگر دلیل عقلی کی وجہ سے
بھی تاویل کرنا صحیح نہ ہوا اور اوس (تاویل) کا تکذیب نصوص کے لیے مستلزم ہونا فرض کیا جائے
تو لازم آئیگا کہ دلیل عقلی کی وجہ سے متشابہات مین بھی تاویل کرنا صحیح نہ ہو مثلاً دلیل عقلی اس امر پر
قائم ہوچکی ہے کہ حق تعالی جسم و جسمانیات سے منزہ ہے - اب اگر اس دلیل کی وجہ سے تاویل کرنا
صحیح نہ ہوا اور اوس (تاویل) کا تکذیب نصوص کیلیے مستلزم ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ حق تعالے
کی مقدس ذات کے لیے لفظ وجہ - قدم - اور ید وغیرہ کے حقیقی معنی ثابت کیے جائین
اور الفاظ مذکورہ مین تاویل کرنا صحیح نہ ہو حالانکہ الفاظ مذکورہ کے حقیقی معنون کا مراد ہونا اوسکے جسم ہونیکو
مستلزم ہے جسکے بطلان پر جملہ عقلاء کا اتفاق ہے حالات مشتقات کے معنون مین باعتبار لغت
بھی مبدء کا قائم ہونا شرط نہین ہے - اور بعض مواد مین اگرچہ معنی مشتق کے لیے مبدء کا قائم ہونا
ضروری ہوتا ہے لیکن اوس سے قیام مبدء کا شرط ہونا ثابت نہین ہوتا یہی وجہ ہے کہ ضوء کو
باعتبار لغت مضی کہتے ہین حالانکہ اوسمین ضوء قائم نہین ہوتی اسی طرح لغات فارسیہ مین مشتقات کی
جو تفسیر کیجاتی ہے وہ (تفسیر) قیام مبدء کو مقتضی نہین ہے جیسے عالم کی تفسیر مین دانا اور قادر کی
تفسیر مین توانا - اور فاضل مذکور کا یہ کلام کہ اس مقام پر کوئی دلیل عقلی ایسی نہین ہے جس سے اون
نصوص کا جنمین خدا کی طرف صفات کی نسبت دیگئی ہے اون (نصوص) کے ظاہر پر باقی رکھنا
ممتنع ہو مخدوش ہے اسلیے کہ نصوص مشار الیہا سے خود صفات کا موجود ہونا ثابت نہین ہوتا بلکہ

اونسے خدا کا عالم اور قادر وغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور کسی صفت کا موصوف کے لیے ثابت ہونا ثبوت مبدء پر دلالت نہین کرتا پس خدا کے عالم وقادر ہونیکو مبدء علم وقدرت کا ثابت ہونا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر تسلیم کر لیا جاے کہ نصوص مشار الیہا کا ظاہر وہی ہے جسکو کہ اشاعرہ نے سمجھا ہے تو اونمین تاویل کرنا معین ہوگا اس لیے کہ وہ (ظاہر) بہت سی قطعی دلیلون کے منافی ہے جو تجرید وغیرہ مین مذکور ہین انتہے بتوضیحہ۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ ولا یحیطون بشی من علمہ اہ مین جو خدا کی طرف علم کی نسبت دیگئی ہے وہ بعینہ ایسی ہی ہے جیسی کہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک انسان کی طرف وجود کی نسبت دیجاتی ہے۔ پس جسطرح کہ شیخ مذکور کے نزدیک وجود انسان اور ذات انسان مین کوئی فرق نہین ہے اسلیے کہ اونکے نزدیک ہر شے کا وجود اوسکی ماہیت کا عین ہے۔ اسی طرح علم خدا اور ذات خدا مین بھی کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور جسطرح کہ شیخ موصوف کے نزدیک انسان کے موجود ہونے مین مبدء وجود کا اوس (انسان) کی ذات مین قائم ہونا درست نہین ہے اسلیے کہ وجود اور ذات متحد ہین اسی طرح خدا کے عالم ہونے مین بھی مبدء علم کا اوس (خدا) کی ذات مین قائم ہونا درست نہ ہوگا اور وجود اور ذات متحد ہونگے اور اس مطلب کی طرف اوپر کی عبارت مین اشارہ ہو چکا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ عالم کے ظاہری معنون مین تاویل کرنا اشاعرہ پر بھی لازم ہے اسلیے کہ عالم سے باعتبار لغت وہ ذات مراد لیجاتی ہے جسمین علم کے معنی حدثی مصدری قائم ہوتے ہین اور فارسی مین دانش کے ساتھ اوسکی تعبیر کیجاتی ہے اور اسمین شبہ نہین ہے کہ وہ معنی انتزاعی ہین جو خارج مین موجود نہین ہین اور اوسکا قدیم کہنا اور ذات واجب تعالی مین قائم فرض کرنا بے معنی ہے۔ اس صورت مین اشاعرہ کا ظاہر آیہ شریفہ کے ساتھ تمسک کرنا صحیح نہ ہوگا۔

تیسرا امر یہ کہ اگر ذات واجب الوجود کے عالم اور قادر ہونیکا مفہوم وہی فرض کیا جائیگا جو نفس ذات کا مفہوم ہے تو لازم آئیگا کہ عالم اور قادر کا اوسکی ذات پر حمل کرنا مفید نہ ہو اور یہ کہ اوصاف مذکورہ کے حمل کرنے اور شے کے اپنی ذات پر حمل کرنے مین کسی قسم کا فرق نہ ہو حالانکہ ایسا نہین ہے کیونکہ اوصاف

مذکورہ کے حمل کرنے مین فائدہ صحیحہ حاصل ہوتا ہے جو شے کے اوسکی ذات پر حمل کرنے مین حاصل نہین ہوتا۔ اور یہ امر بھی مخدوش ہے اسلیے کہ اس بیان سے محض عالم و قادر وغیرہ اوصاف کے مفہوم کا مفہوم ذات پر زائد ہونا ثابت ہوتا ہے جسمین نزاع نہین ہے اور جس امر مین کہ نزاع ہے وہ یہ ہے کہ ذات واجب الوجود کے مصداق پر اوصاف مذکورہ کا مصداق زائد ہے لیکن دلیل مذکور سے مصداق اوصاف کا ذات واجب الوجود کے مصداق پر زائد ہونا ثابت نہین ہوتا۔ پس جو مطلب کہ اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ محل نزاع نہین ہے اور جو مطلب کہ محل نزاع ہے وہ اس دلیل سے ثابت نہین ہوتا۔ ہان اگر ذات او صفت دونون کے مفہوم کی حقیقت و کنہ کا متصور ہونا فرض کیا جائے اور صفت کے حمل کا ذات پر ممکن اور ذات کے حمل کا صفت پر ممتنع ہونا فرض کیا جائے تو مطلوب حاصل ہو سکتا ہے لیکن اون دونون کی حقیقت کا تصور محال ہے لہذا دلیل مذکور تمام نہ ہوگی۔ اور اس کلام کا خلاصہ صاحب مواقف سے منقول ہوا ہے جنکا اشعری ہونا اور اشاعرہ کی تائید مین منہمک ہونا معلوم ہی اس مقام پر اونکی عین عبارت کا نقل کرنا مناسب ہے اور وہ یہ ہے۔

وفیہ نظر فانہ لایفید الا زیادۃ ھذا المفہوم اعنی مفہوم العالم والقادر و نظایرھما علی مفہوم الذات ولا نزاع فی ذلک واما زیادۃ ما صدق علیہ ھذا المفہوم علی حقیقۃ الذات فلایفیدہ ھذا الدلیل نعم لو تصورا ای مفہوم الذی او الصفۃ معا بحقیقتھما او امکن حمل احدھما ای الصفۃ علی الذات دون حمل الذات علیھا حصل المطلوب ولکن انی ذلک التصور او اصل الی کنہ حقیقتھما۔ انتھی۔ اور اس عبارت کا مطلب بہت واضح ہی لہذا اوسکا ترجمہ کی حاجت نہین ہے

چوتھا امر یہ کہ اگر علم اور قدرت دونون کا عین ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو علم کا عین قدرت ہونا لازم آئیگا اور قدرت و علم دونون کے مفہوم کا متحد ہونا ضروری ہوگا جسکا باطل ہونا واضح ہے اور یہ امر بھی مخدوش ہے جسکی وجہ تیسرے امر مین مذکور ہو چکی ہے۔ اور ان دونون (تیسرے اور چوتھے) امر دن کا منشا یہ ہے کہ اون دونون مین کسی شے کے مفہوم ور اوسکی حقیقت کے درمیان

فرق نہین کیا گیا۔ اور ذات وصفات کے عین ہونیکا یہ مطلب ہے کہ موجودات ممکنہ مین جو آثار مخصوصہ کہ مبادی صفات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہین وہ ذات واجب الوجود مین نفس ذات سے ظاہر ہین جسکا محصل یہ ہے کہ صفات کی نفی کیجاے اور ثمرات صفات کا اثبات۔ اور ذات وصفات کے عین ہونے کا یہ مطلب نہین ہے کہ صفات کا مفہوم مصدری اوس (ذات) کا عین ہے اسلیے کہ معنی مصدری کا جو موجود خارجی نہین ہے عین ذات ہونا غیر معقول ہے اور کوئی عاقل اوسکے اختیار کرنے کی جرأت نہین کر سکتا۔ اور اس مسئلہ کی فی الجملہ توضیح ہو چکی ہی اس مقام پر علامہ تفتازانی کی تقریر کا نقل کرنا اور بروجہ اجمال اوس سے تعرض کرنا مناسب ہی۔ علامہ موصوف کہتے ہین کہ حق تعالی کا عالم وقادر اور حی وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا محل نزاع نہین ہے۔ اور یہ الفاظ محض ذات کے لیے بدون اعتبار معنی موضوع نہین ہین بلکہ وہ اسماء مشتقہ ہین جنسے ماخذ اشتقاق اور معانی کا ذات واجب کے لیے ثابت کرنا مقصود ہے اور اسکے کوئی معنی بجز اسکے نہین ہین کہ حق تعالی اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور فعل وترک پر تمکن (قدرت) رکھتا ہے اور دیگر صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اس تقریر سے معانی مشار الیہا کا ذات واجب الوجود کے لیے ثابت ہونا بالبداہتہ لازم ہوا اور یہ کہ حق تعالے کا اون (معانی) سے خالی ہونا نقص ہے اور یہ کہ اگر ذات واجب کا اونسے خالی ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا جاہل اور عاجز ومضطر ہونا لازم آئیگا۔ اب جبکہ ذات واجب کا اون (معانی) کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوا تو اونکا عین ذات ہونا محال ہوگا اسلیے کہ اون (معانی) کا بنفسہا قائم ہونا ممتنع ہے۔ اسکے علاوہ دیگر محالات بھی لازم آئین گے جو سابق مین مذکور ہو چکے ہین۔ اس صورت مین معانی مذکورہ کا ذات واجب الوجود کی علاوہ ہونا متعین ہوا۔ انتہے ملخص المنقول من کلامہ۔ اور علامہ موصوف کا یہ کلام مخدوش ہی اسلیے کہ ایسی شے کا جو موجود خارجی ہو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا اوس (صفت) کی موجود خارجی ہونیکو مقتضی نہین ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جس قضیہ موجبہ کا محمول کوئی انتزاعی صفت واقع ہو وہ (قضیہ) کبھی صادق ہی نہ آئے اسلیے کہ انتزاعی امور کا خارج مین موجود ہونا محال ہے جیسے موجود ہونا۔ قبلیت بعدیت

ہونا۔ فوق وتحت ہونا اور علی وعظیم ہونا وغیرہ۔ اسیطرح اگر محمول کا موجود خارجی ہونا ضروری فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ جس قضیہ موجبہ کا محمول کوئی امر عدمی واقع ہو وہ (قضیہ) بھی کبھی صادق نہ آسے اسلیے کہ عدمی امور کا خارج مین موجود ہونا معقول نہیں ہے جیسے عاجز ہونا۔ جاہل ہونا۔ نابینا ہونا وغیرہ۔ پس جسطرح کہ محمول کے انتزاعی یا عدمی ہونیکی صورت مین اوس (محمول) کا موجود خارجی ہونا ضروری نہیں ہے اسیطرح ذات واجب الوجود کے موصوف ہونے مین بھی محمول کا موجود خارجی ہونا ضروری نہ ہوگا اور باوجود اسکے اوسکا عالم۔ قادر اور حی وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا اسکے علاوہ یہ امر بہت واضح ہی کہ انتزاعیات وعدمیات مین فقط منشاء انتزاع کا موجود خارجی ہونا قضیہ موجبہ کے صادق ہونے کو کافی ہے۔ پس جس مقام پر کہ انتزاع محمول کے لیے فقط ذات موضوع منشاء انتزاع واقع ہو اوس مقام پر قضیہ موجبہ کے صادق آنے مین محض موضوع کا موجود ہونا کافی ہوگا۔ اور یہ مطلب ایسا واضح ہے کہ اوسمین کوئی عاقل شبہ نہیں کر سکتا۔ پس نہایت تعجب ہے کہ علامہ موصوف پر ایسا واضح امر کیونکر مشتبہ ہوگیا۔ واللہ الہادی الی سواء الطریق۔

اور فرقہ امامیہ اور حکماء کہتے ہین کہ واجب الوجود کے صفات حقیقیہ اوسکی مقدس ذات پر زائد نہیں ہین بلکہ عین ذات ہین بایں معنی کہ ذات مقدسہ کے سوا کوئی دوسری چیز اوسمین قائم نہیں ہے جسکی صفت کے ساتھ تعبیر کیجائے البتہ صفات کے جملہ آثار اوسکی ذات کے لیے ثابت ہین۔ پس اوسی ایک ذات کو آثار علم کی وجہ سے عالم اور آثار قدرت کی وجہ سے قادر کہتے ہین۔ اور اوسمین انسان کی طرح کوئی صفت ایسی موجود نہیں ہے جسکی وجہ سے اوسکو علم یا قدرت حاصل ہو اسلیے کہ صدور آثار مین کسی صورت یا صفت کی طرف محتاج ہونا نقص ہے جس سے وہ منزہ ہے اور اس مطلب کی اسطرح بھی تقریر ہوسکتی ہے کہ اگر واجب الوجود کا وجود ہر طرح کامل ہے اور اوسمین کسی قسم کا نقصان نہیں ہے تو اوسکی صفات حقیقیہ کا عین ذات ہونا اور اوسکا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم لازم ہے لیکن اوسکا وجود ہر طرح کامل ہے اور اوسمین کسی قسم کا نقصان نہیں ہے پس اوسکی صفات کا عین ذات ہونا اور اوسکی ذات کا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم ہوگا۔ اور اس مطلب کی دوسری

عبارت مین اسطرح بہی تقریر ہوسکتی ہے کہ واجب الوجود کا وجود کامل تر ہے اور جسکا وجود کامل تر ہے وہ صفات زائدہ سے مستغنی ہے پس واجب الوجود اون (صفات زائدہ) سے مستغنی ہوگا۔

اور اس مطلب کی تفصیل کئی دلیلون کے ساتھ ہوسکتی ہے۔

پہلی دلیل اگر واجب الوجود کی حقیقی صفتون کا اوسکی ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون (صفات زائدہ) مین دو احتمال ہونگے۔ اول اونکا ذات مقدسہ سے منفصل ہونا اور یہ احتمال باطل ہے اسلیے کہ اس صورت مین واجب الوجود کا اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ علاوہ برین امور منفصلہ مین کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہین یا واجب پس اگر اونکا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود کا ممکن الوجود کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے علاوہ برین اگر اونکا علت سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا اور وہ باطل ہے اور اگر اونکا علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسمین دو احتمال پیدا ہونگے۔

پہلا احتمال یہ کہ وہ (علت) ذات واجب کے علاوہ ہو اور یہ محال ہے ورنہ واجب کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ علاوہ برین اوس غیر مین کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہے یا واجب۔ اگر ممکن ہے تو اوسکا کسی علت کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اب اگر اوسکی علت وہی پہلی علت فرض کیجائیگی تو دور ورنہ تسلسل لازم آئیگا جسکا محال ہونا معلوم ہوچکا ہے اور اگر واجب ہے تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور اوسکا محال ہونا بہی معلوم ہوچکا ہے۔

دوسرا احتمال یہ کہ وہ علت ذات واجب ہو اور یہ بہی محال ہے ورنہ دور لازم آئیگا اسلیے کہ واجب کا اونکی طرف محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اب اگر اونکا واجب کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اگر اون (امور منفصلہ) کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور وہ محال ہے۔

دوم اون (صفات زائدہ) کا ذات واجب مین قائم ہونا۔ اور یہ بہی محال ہے ورنہ اوسکا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اون (صفات زائدہ) کے ممکن یا واجب ہونے مین وہی کلام جاری ہوگا جو اونکے منفصل ہونیکی صورت مین جاری ہوا تہا۔ پس جبکہ صفات زائدہ کا باطل ثابت ہوا تو اونکا عین ذات ہونا معین ہوا۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ ۵۱ اشاعرہ نے اس اشکال کے کئی جواب دیے ہین (۱) یہ کہ تعدد قدما کا محذور اوسیوقت لازم آتا ہے جبکہ واجب الوجود کے صفات کا مغایر ذات ہونا تسلیم کیا جاے حالانکہ ایسا نہیں ہے اسلیے کہ کسی شے کی صفات نہ اوس (شے) کے عین ہوتے ہین نہ مغایر۔ اور صفات واجب کے عین ذات نہ ہونیکا یہ مطلب ہے کہ وہ (صفات) وجود مین ذات کے مغایر ہین۔ اور اون (صفات واجب) کے مغایر ذات نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ (صفات) ذات سے علیحدہ نہین ہین اسلیے کہ کسی شے کی صفت اوسی (شے) مین قائم ہوتی ہے اور اوس (شے) سے علیحدہ نہین ہو سکتی۔ اور حاصل مراد یہ ہے کہ ذات اور صفات مین بالکلیہ مغایرت نہین ہے جسکی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ (صفات) اوس (ذات) کے بالکل مغایر ہین۔ پس جسطرح یہ کہنا درست ہے کہ زید کا علم عین زید نہین ہے اسلیے کہ وہ (علم) اوس (زید) کی صفت ہے اوسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ زید کا علم غیر زید نہین ہے اسلیے کہ وہ (علم) اوس (زید) کی ذات مین قائم ہے۔ اس صورت مین زید کے علم کو نہ عین زید کہہ سکتے ہین اور نہ بالکل مغایر زید کہہ سکتے ہین پس واجب الوجود کے صفات کو نہ عین واجب کہہ سکتے ہین نہ بالکل غیر واجب کہہ سکتے ہین۔ اور اشاعرہ کا یہ قول خالی از تعجب نہین ہے اسلیے کہ عینیت اور غیریت مین کوئی واسطہ نہین ہے کیونکہ ہر ایک چیز پر دوسری چیز کا یا عین ہونا صادق آے گا یا غیر ہونا ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئیگا جس کا محال ہونا محتاج بیان نہین ہے۔ اب اگر کوئی جدید اصطلاح مقرر کر لیجاے کہ جو کسی محل مین قائم ہوگی اوسکو ہم نہ اوس محل کا عین کہین گے نہ اوسکا غیر کہین گے تو اس (اصطلاح) سے اصل مطلب مین کسی قسم کا تغیر نہ ہوگا۔ اور واقع مین اوس (چیز) کا غیر محل ہونا بہرحال ثابت رہیگا۔ اور تعدد قدما کا محذور لامحالہ باقی رہے گا۔ (۲) یہ کہ اگر ذات اور صفت کا مغایر ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو اس صورت مین صفات واجب کا ازلی ہونا لازم آئیگا اور اون (صفات) کا قدیم ہونا لازم نہ آئیگا اسلیے کہ قدیم سے وہ موجود ازلی مراد ہوتا ہے جو بنفسہ قائم ہو۔ اور ازلی سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جسکے وجود کے لیے ابتدا نہ ہو خواہ وہ (موجود) بنفسہ قائم ہو یا کسی دوسری چیز مین۔ اس تقدیر پر قدیم سے ازلی عام ہوگا۔ اور ہر ایک ازلی کا قدیم ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اب چونکہ صفات واجب کا اوسکی ذات مقدسہ مین قائم ہونا مفروض ہے لہذا اون (صفات) کا غیر قدیم ہونا معین ہوگا اور تعدد قدما کا محذور لازم نہ آئیگا۔ البتہ ذات واجب کا قدیم اور اوسکے صفات کا ازلی ہونا لازم آئیگا اور اسمین کوئی محذور نہین ہے۔ اور اشاعرہ کا یہ قول بھی خالی از تعجب نہین ہے اسلیے کہ مفہوم قدیم مین قائم بنفسہ ہونیکا شرط کرنا بالکل بے سند اور مجرد اصطلاح ہے اور درحقیقت قدیم و ازلی مین کوئی فرق نہین ہے۔ اور مجرد اصطلاح کا جس طرح کہ پہلی صورت مین غیر مفید ہونا ثابت ہوا اوسی طرح اس صورت مین بھی غیر مفید ہونا ثابت ہوگا اور اس (اصطلاح) سے اصل مطلب مین کسی قسم کا تغیر نہ ہوگا اور تعدد قدما کا محذور لامحالہ باقی رہے گا۔ (۳) یہ کہ اگر ہر ایک ازلی کا قدیم ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو اس صورت مین اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا لازم آئیگا اور اون (صفات) کا قدیم ذاتی ہونا لازم نہ آئیگا۔ اسلیے کہ قدیم ذاتی سے وہ موجود قدیم مراد ہوتا ہے جو مسبوق بغیر نہ ہو۔ اور قدیم زمانی سے وہ موجود قدیم مراد ہوتا ہے جو مسبوق بعدم نہ ہو خواہ مسبوق بغیر ہو یا نہ ہو۔ اس تقدیر پر قدیم ذاتی سے قدیم زمانی عام ہوگا اور ہر ایک قدیم زمانی کا قدیم ذاتی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اب چونکہ صفات واجب کا مسبوق بذات واجب ہونا مفروض ہے لہذا اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا اور قدیم ذاتی نہ ہونا معین ہوگا۔ اور قدیم ذاتی کی متعدد ہونیکا محذور لازم نہ آئیگا۔ البتہ ذات واجب کا قدیم ذاتی اور اوسکے صفات کا قدیم زمانی ہونا لازم آئیگا اور اسمین کوئی محذور نہین ہے اسلیے کہ جس قدیم کے متعدد ہونیکا قائل ہونا موجب کفر ہے اوس سے قدیم ذاتی مراد ہے نہ مطلقاً۔ اور اشاعرہ کا یہ قول بھی مخدوش ہے اسلیے کہ قدیم کے مفہوم مین قدیم ذاتی کا شرط کرنا بالکل بے سند اور مجرد اصطلاح ہے۔ اور درحقیقت تعدد قدما کی تقدیر پر قدیم ذاتی اور قدیم زمانی مین کوئی فرق نہین ہے۔ پس ہر ایک قدیم کے تعدد کا قائل ہونا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - موجب کفر ہوگا خواہ قدیم ذاتی ہویا قدیم زمانی - اسکے علاوہ یہ ہے کہ صفات واجب پر قدیم زمانی کا اطلاق کرنا بھی محض اصطلاح ہے اسلیے کہ قدیم زمانی سے اصطلاح حکماء مین وہ موجود مراد ہوتا ہے جو قدیم ذاتی کا معلول ہو اور اپنے وجود مین اوس (قدیم ذاتی) کے ساتھ معیت رکھتا ہو - اور ظاہر ہے کہ یہ تعریف اون صفات پر صادق نہین آتی جنکو کہ اشاعرہ ثابت کرنا چاہتے ہین اسلیے کہ اون (اشاعرہ) کے نزدیک وہ (صفات) معلول واجب نہین ہین اور جو قدیم کہ واجب ذاتی کا معلول نہین ہے وہ مسبوق بہ غیر بھی نہین ہے اسلیے کہ اس قول مین غیر سے ذات علت مراد ہے پس لازم آتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک وہ (صفات) نہ قدیم ذاتی ہون اور نہ قدیم زمانی ہون - اب اگر ایسے قدیم کے قدیم زمانی کہنے پر اصطلاح جدید قائم کریجاے جو مسبوق بغیر بھی نہ ہو لکن قائم بغیر ہو تو اگرچہ اوس (اصطلاح) مین مناقشہ کرنا درست نہ ہوگا لکن اوس سے اصل مطلب مین کوئی فائدہ نہ ہوگا - اسکے علاوہ یہ بھی ہے کہ سلسلہ موجودات مین ہر ایک چیز کا علت یا معلول کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہے مگر اشاعرہ کے اس قول سے لازم آتا ہے کہ صفات واجب نہ علت ہونیکے ساتھ موصوف ہون نہ معلول ہونیکے ساتھ و ہو کما تری حمامجۃ الافکار - بلکہ اس صورت مین اون (صفات) کا قدیم ذاتی ہونا معین ہوگا اسلیے کہ قدیم ذاتی اور قدیم زمانی مین کوئی واسطہ نہین ہے پس جبکہ اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا باطل ہوا تو اونکا قدیم ذاتی ہونا لازم ہوگا ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور جبکہ اونکا قدیم ذاتی ہونا ثابت ہوا تو اونکا قائم ہونا خود اشاعرہ کے قول کی بنا پر موجب کفر ہوگا اور اونکا اپنی اختراع کردہ اصطلاح پر بنا کرنا مفید نہ ہوگا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ قدیم ذاتی سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جسکے وجود کے لیے ابتدا نہ ہو اور اسکا وجود کسی غیر سے مستفاد نہ ہو - اور ظاہر ہے کہ ان صفات پر قدیم ذاتی کی یہ تعریف صادق آتی ہے - اسلیے کہ اگر اونکے وجود کے لیے ابتدا فرض کیجائیگی تو اون کا حادث اور بعد عدم موجود ہونا لازم آئیگا - اور اگر اونکے وجود کا غیر سے مستفاد ہونا فرض کیا جائیگا تو اونکا معلول ہونا لازم آئیگا اور چونکہ حادث ہونا قدیم ہونیکے منافی ہے اور اونکا معلول ہونا عقیدہ اشاعرہ کے منافی ہے لہذا اونکا قدیم ذاتی ہونا معین ہوگا - اس مقام پر اشاعرہ کی جانب سے یہ نہین کہہ سکتے کہ وہ (صفات) معلول اور مسبوق بعلت ہین اگرچہ اونکے وجود کے لیے ابتدا نہین ہے اسلیے کہ اگر اونکا معلول ہونا فرض کیا جائیگا تو اونکی حقیقی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہوگا اسلیے کہ ممکن کا کسی شے کے لیے حقیقی علت ہونا معقول نہین ہے - اب اگر واجب الوجود کا مرتبہ ذات مین معدوم اور دیگر صفات کمالیہ سے عاری ہونا فرض کیا جائیگا تو اس فرض کا لغو و مہمل ہونا نہایت واضح ہوگا پس ضرور ہوا کہ مرتبہ ذات مین واجب الوجود موجود ہو اور دیگر صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہو - اور اس صورت مین دور یا تسلسل لازم آئیگا جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے (۴) یہ کہ اگر ہر ایک قدیم کے متعدد فرض کرنیکا موجب کفر ہونا تسلیم کر لیا جاے خواہ وہ (قدیم) ذاتی ہو یا زمانی تو ہم کہین گے کہ یہ حکم اوسی صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ اوس قدیم کا ذات ہونا فرض کیا جاے اور اگر اوسکا صفت ہونا فرض کیا جائیگا تو حکم مذکور جاری نہ ہوگا اسلیے کہ ذات ایسی چیز ہے جو قائم بنفسہ ہوتی ہے اور صفت ایسی چیز ہے جو قائم لغیرہ ہوتی ہے اور حکم مذکور مین قدیم مشار الیہ کا قائم بنفسہ ہونا شرط ہے اور اگرچہ نصاری نے اقانیم ثلثہ کے ذات ہونیکا اعتبار نہین کیا لکن اونکے اس قول سے کہ اون (اقانیم ثلثہ) پر ایک مقام سے دوسرے مقام پر حرکت کرنا جائز ہے لازم آتا ہے کہ وہ ذات قدیمہ کے متعدد ہونیکو بھی تجویز کرتے ہین اسلیے کہ صفات کا حرکت کرنا جائز نہین ہے یہی وجہ ہے کہ اون (نصاری) پر کفر کا الزام قائم کیا جاتا ہے ورنہ اگر وہ اقانیم ثلثہ پر حرکت کو تجویز نہ کرتے تو اونپر کفر کا الزام قائم نہین ہو سکتا تھا - اور اشاعرہ کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ تعدد کا قائل ہونا مطلقاً موجب کفر ہے خواہ وہ (قدیم) قائم بنفسہ ہو یا نہ ہو - پس اوسکا فقط قائم بنفسہ کے ساتھ مخصوص کرنا اور قائم لغیرہ کو اس حکم سے

دوسری دلیل- اگر واجب تعالی کے صفات حقیقیہ کا اوسکی ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون (صفات زائدہ) مین دو احتمال ہونگے۔

اول- اونکا حادث ہونا اور یہ محال ہے ورنہ اوسکی مقدس ذات کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا- اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر صفات حادثہ کا ذات کے لیے کمال ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا مسبوق بنقص ہونا اور اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا- اور اگر اونکا ذات کے لیے نقص ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ناقص اور متغیر ہونا لازم آئیگا- اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر اون (صفات حادثہ) کا موثر سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا بدون علت موجود ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ جو حادث ہے وہ ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ علت کی طرف محتاج ہے ورنہ ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا- اور اگر اونکا موثر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس (موثر) کا واجب ہونا معین ہوگا اسلیے کہ غیر واجب کے موثر اور علت ہونیکا بطلان ابھی معلوم ہو چکا ہے لیکن اوس (موثر) کا واجب ہونا محال ہے اسلیے کہ اگر ذات واجب کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ- خارج کرنا بے وجہ ہے اور مقتضاے دلیل یہی ہے کہ قدیم کے متعدد ہونیکا قائل ہونا مطلقاً موجب کفر ہے خواہ وہ (قدیم) قائم بنفسہ ہو یا قائم بغیرہ- اور اس مطلب کو حضرات معصومین علیہم السلام نے تصریح تمام بیان فرمایا ہے جیسا کہ آیندہ کی عبارتون مین مذکور ہوا ہے- اور نصاری نے اقانیم ثلثہ کا ذات ہونا ہرگز اختیار نہین کیا بلکہ اونہون نے فقط اقنوم علم کی نسبت یہ بیان کیا ہے کہ وہ حضرت عیسی عم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اون (نصاری) کے اس قول سے اقانیم ثلثہ کا ذات ہونا لازم نہین آتا- اسکے علاوہ اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ نصاری نے ذی اقنوم علم منتقل ہونے کو اسلیے تجویز کیا ہے کہ وہ صفات کے منتقل ہونے کو تجویز کرتے ہین جیسا کہ قدما کے ایک گروہ نے اختیار کیا ہے کہ سیب کی خوشبو اور آگ کی حرارت اون کے مجاور و مماس کی طرف منتقل ہوتی ہے اگرچہ واقع مین اس قول کا باطل ہونا فرض کیا جاے- اور ظاہر ہے کہ محض صفت کے منتقل ہونے کا قائل ہونا موجب کفر نہین ہوسکتا اگرچہ اونکا یہ قول صحیح نہ ہو- اسکے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ نصارے نے اقنوم علم کے منتقل ہونے سے علم کا درحقیقت منتقل ہونا مراد نہ لیا ہو بلکہ حضرت عیسی علیہ السلام مین اوسکے مثل کا حادث ہو جانا مراد لیا ہو جس طرح کہ بعض لوگون نے اعراض کے منتقل ہونے سے اون کے مثل کے حادث ہونے کو مراد لیا ہے- بلکہ اس احتمال کا مراد لینا زائد معقول ہے کیونکہ اس صورت مین خدا کا بدون علم باقی رہنا لازم نہین آتا بخلاف پہلی صورت کے کہ اوس مین خدا کا بدون علم باقی رہنا لازم آتا ہے اسلیے کہ اگر علم خدا کا درحقیقت منتقل ہونا فرض کیا جاے تو اوس (علم) کا خدا کے پاس باقی رہنا درست نہ ہوگا ورنہ ایک ہی شے کا وقت واحد مین دو جگہ موجود ہونا لازم آئیگا- بہرحال انتقال صفت کا قائل ہونا موجب کفر نہین ہوسکتا خواہ انتقال کے پہلے معنی مراد لیے جائین یا دوسرے- لہذا تعدد قدیم کے موجب کفر ہونے کو محض ذات کے ساتھ مخصوص کرنا بے وجہ ہے واللہ تعلم ۱۲

علت و موثر ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس (واجب) کا مرتبہ ذات مین صفات کے ساتہ موصوف
فرض کرنا لازم ہوگا کیونکہ اگر اوس (واجب) کا مرتبہ ذات مین صفات سے خالی ہونا فرض کیا جائیگا
تو بے صفتون کی ذات کا صفات کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جو محال ہے اسلیے کہ اس صورت مین
معدوم۔ جاہل اور عاجز کا وجود۔ علم اور قدرت کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جسکا محال ہونا محتاج بیان
نہین ہے لکن ذاتِ واجب کا مرتبہ ذات مین صفات کے ساتہ موصوف فرض کرنا بہی صحیح نہین ہے
اسلیے کہ وہ دور یا تسلسل کو مقتضی ہے کیونکہ اگر سابق و لاحق کی صفتون کا عین اور باہم متحد ہونا فرض کیا
جائیگا تو دور لازم آئیگا۔ اور اگر اونکا باہم مغایر ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا۔

دوم۔ اون (صفات زائدہ) کا قدیم ہونا اور یہ بہی محال ہے ورنہ قدیم کا متعدد ہونا لازم آئیگا حالانکہ
غیر واجب کا قدیم ہونا باطل ہو چکا ہے۔ علاوہ برین اگر اون (صفات زائدہ) کا واجب ہونا فرض
کیا جائیگا تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور اگر ممکن ہونا فرض کیا جائیگا تو اون کی علت مین وہی
کلام کیا جائیگا جو ابہی مذکور ہو چکا ہے۔

تیسری دلیل۔ اگر اون (صفات حقیقیہ) کا ذاتِ مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اونکا معلول
واجب ہونا لازم ہوگا اب اگر اون (صفاتِ مذکورہ) کا اونہین صفات کے واسطہ سے صادر ہونا فرض
کیا جائیگا تو دور ورنہ تسلسل لازم آئیگا۔ اور اگر اونکا بدون واسطہ صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات مقدسہ کا
اپنی صفات کے لیے فاعل موجب و مضطر ہونا لازم آئیگا جسکا نقص ہونا معلوم ہے۔ پس اگر صفات
حقیقیہ کا ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ناقص ہونا لازم آئیگا۔

چوتہی دلیل۔ اگر صفات حقیقیہ کا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اونکا ذاتِ مقدسہ ہی
کی طرف مستند ہونا معین ہوگا اسلیے کہ واجب کی صفتون کا غیر کی طرف مستند ہونا صحیح نہین ہے ورنہ اوسکا
اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا لکن صفات کا ذاتِ مقدسہ کی طرف مستند ہونا باطل ہے
ورنہ ذاتِ واحدہ کا ایک ہی جہت سے قابل اور فاعل ہونا لازم آئیگا۔

پانچوین دلیل۔ اگر واجب الوجود کی صفاتِ حقیقیہ کا اوسکی ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات سے

اونکا باعتبار مرتبہ متاخر ہونا لازم ہوگا اسلیے کہ مرتبہ عارض کا مرتبہ معروض سے متاخر ہونا ضروری ہے
پس اس صورت مین ذات کا اون (صفات) کے ساتہ موصوف ہونا ممکن ہوگا۔ اور ذات مقدسہ کا
وجوب و امکان دو جہتون سے موصوف یا مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذات مقدسہ کا ہر جہت سے
واجب الوجود ہونا ضروری ہے ورنہ اوسکو اپنے کمال کے حاصل کرنیمین غیر کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے

چھٹی دلیل - اگر واجب الوجود کے صفات حقیقیہ کا اوسکی ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا
مرکب اور محتاج ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ اس صورت مین واجب الوجود سے اوسکی مقدس ذات اور صفات
زائدہ کا مجموعہ مراد ہوگا۔ اور چونکہ ہر ایک مجموعہ اپنے ہر ایک جزء کا محتاج ہوتا ہے لہذا اگر واجب الوجود
کی صفات کا زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا مرکب اور محتاج ہونا لازم آئیگا۔

ساتوین دلیل - اگر واجب تعالی کے صفات کا زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون جملہ آیات قرآنی کا
معنی مجازی پر محمول ہونا لازم آئیگا جنسے حق تعالے کا جملہ اشیاء و ممکنات کے لیے خالق ہونا ثابت
ہوتا ہے جیسے قول باری تعالے قل اللہ خالق کل شئ اور قول باری تعالی انہ علی کل شئ
قدیر۔ وغیرہ اسلیے کہ زیادت صفات کے قول کی بنا پر لفظ کل شئ سے وہی چیزین مراد ہونگی جو صفات
باریتعالی کے علاوہ ہین حالانکہ جن لوگون نے اس قول کو اختیار کیا ہے وہ ارتکاب مجاز کو مشتقات کے
بعض صیغون مین بہی تجویز نہین کرتی باوجودیکہ ظاہر و حقیقت مجاز کا ارتکاب نہین ہی جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا انشاء اللہ تعالی

تنبیہ - واضح ہو کہ واجب تعالی کی صفات حقیقیہ کا عین ذات ہونا اور اونکے زائد ہونیکا باطل ہونا
حضرات اہل بیت علیہم السلام کے افادات و اخبار مین منصوص ہے جنپر نظر کرنیکے بعد صفات واجب کے
عین ذات ہونے اور اونکے زائد ہونیکے لغو و باطل ہونے مین کسی قسم کا شبہ نہین ہو سکتا۔ اس مقام پر
حضرت علیہم السلام کے بعض افادات و اخبار کا بطور تیمن و تبرک وارد کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

اول - قول حضرت امیر المومنین علیہ السلام ہے جو کتاب نہج البلاغتہ مین مذکور ہے۔

اول الدین معرفتہ وکمال معرفتہ التصدیق بہ وکمال التصدیق بہ	اول دین معرفت خدا ہے۔ اور اوسکی معرفت کاملہ یہ ہے کہ اوسکی تصدیق کیجائے۔ اور اوسکی تصدیق کامل یہ ہے کہ اوسکی توحید کا

توحيده وكمال توحيده الاخلاص
له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
بشهادة كل موصوف انه غير الصفة
وشهادة كل صفة انها غير
الموصوف - فمن وصف الله
سبحانه فقد قرنه ومن قرنه
فقد ثناه ومن ثناه فقد
جزاه ومن جزّاه
فقد جهله -

اقرار کیا جاے - اور اوسکی توحید کامل یہ ہے کہ اوسکے لیے اخلاص کو
اختیار کرے - اور اخلاص کامل یہ ہے کہ اوس سے صفات کی
نفی کی جاے اسلیے کہ ہر ایک موصوف اس امر کی شہادت دیتا ہے
کہ وہ غیر صفت ہے - اور ہر ایک صفت اس امر کی شہادت دیتی ہے
کہ وہ غیر موصوف ہے پس جو شخص کہ خدا کے لیے کوئی صفت
قرار دیگا وہ اوسکے لیے قرین کو ثابت کریگا - اور جو شخص کہ اوسکے لیے
قرین کو ثابت کریگا وہ اوسکی اثنینیت کا قائل ہوگا - اور جو شخص کہ
اوسکی اثنینیت کا قائل ہوگا وہ اوسکے لیے جزء ہونیکا اعتقاد کریگا
اور جو شخص کہ اوسکے لیے جزء ہونیکا اعتقاد کریگا وہ اوس سے جاہل ہوگا

دوم - قول حضرت امام علی رضا علیہ السلام ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے بروایت حسین
ابن خالد اپنی کتاب توحید و عیون مین وارد کیا ہے -

لم يزل الله تبارك وتعالى عالماً قادراً حياً
قديماً سميعاً بصيراً قلت له يا ابن رسول
الله ان قوماً يقولون انه عزّ وجلّ لم
يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة وحياً بحيوة
وقديماً بقدم وسميعاً بسمع وبصيراً ببصر
فقال عليه السلام من قال بذلك ودان به
فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من
ولايتنا على شيء ثم قال لم يزل الله عزّ وجلّ
عالماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً لذاته
تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً

حق تعالی ہمیشہ سے عالم - قادر - زندہ - قدیم - سمیع - اور بصیر ہے
(راوی کہتے ہین کہ) مین نے عرض کیا اے فرزند رسول بعض
لوگ کہتے ہین کہ حق تعالی ہمیشہ سے بوجہ علم عالم اور بوجہ قدرت قادر
اور بوجہ حیات حی (زندہ) اور بوجہ قدم قدیم اور بوجہ سمع سمیع
اور بوجہ بصر بصیر رہا - پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص
اس امر کا قائل ہوا - اور اوسکو اپنا اعتقاد قرار دیا اوس نے
حق تعالی کے ساتہ اور معبودون کے وجود کا بہی اقرار کیا اور وہ
ہماری ولایت سے خارج ہے - بعد ازان ارشاد فرمایا کہ حق تعالی
لذاتہ عالم - قادر - حی - قدیم - سمیع - اور بصیر ہے اور اون چیزون سے
کہین برتر ہے جنکو کہ مشرک اور تشبیہ دینے والے اختیار کرتے ہین -

سوم - قول حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے بروایت ابان احمر اپنی کتاب توحید مین وارد کیا ہے وہ (ابان) کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مبارک مین عرض کیا کہ آیا حق تعالی ہمیشہ سے سمیع و بصیر اور عالم و قادر ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ہان - مین نے عرض کیا کہ بعض لوگ جو آپ حضرات علیہم السلام کی موالات کے مدعی ہین وہ کہتے ہین کہ حق تعالی ہمیشہ سے بوجہ سمع سمیع اور بوجہ بصر بصیر اور بوجہ علم عالم اور بوجہ قدرت قادر رہا - پس حضرت علیہ السلام اس کلام کو سُنکر غضبناک ہوے اور ارشاد فرمایا کہ -

من قال ذلك ودان به فهو مشرك و ليس من ولايتنا على شي ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة -

جو شخص اس امر کا قائل ہو وہ مشرک ہے - اور ہماری ولایت سے خارج ہے - حق تعالے کی ذات عالم - سمیع - بصیر اور قادر ہے -

چہارم - قول حضرت امام رضا علیہ السلام ہی جسکو جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین وارد کیا ہے

اول عبادة الله معرفته واصل معرفته توحيده ونظام توحيده نفي الصفات عنه بشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق ان له خالقا ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث -

خدا کی پہلی عبادت اوسکی معرفت ہے اور معرفت خدا کی اصل اوسکی توحید ہے - اور اوسکی توحید کی اصل یہ ہے کہ اوس سے صفات کی نفی کیجاے اسلیے کہ تمام عقلین اس امر کی شہادت دیتی ہین کہ ہر ایک صفت اور موصوف مخلوق ہے اور ہر ایک مخلوق اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ اوسکے لیے کوئی ایسا خالق ضرور ہے جو صفت و موصوف نہو - اور ہر ایک صفت اور موصوف اپنے باہم مقرون و مخلوط ہونیکی شہادت دیتا ہے - اور کسی شے کا دوسرے کے قرین ہونا اوسکے حادث ہونیکی شہادت دیتا ہی اور ہر ایک حادث اس امر کی شہادت دیتا ہی کہ وہ ازل مین موجود نہین ہو سکتا جسکا حادث ہونا محال ہے

پنجم - حضرت امام رضا علیہ السلام کا وہ قول ہے جسکو صدوق علیہ الرحمۃ نے توحید مین وارد کیا ہے

اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعاً على انفسهما بالتثنية الممتنع منها الازل فمن وصف الله تعالى فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله

اول دین و دیانت اوسکی معرفت ہی اور کمال معرفت اوسکی توحید ہے اور کمال توحید یہ ہے کہ اوس سے صفات کی نفی کیجائے اسلیے کہ ہر ایک صفت اس امر کی شہادت دیتی ہی کہ وہ غیر موصوف ہی اور ہر ایک موصوف اس امر کی شہادت دیتا ہی کہ وہ غیر صفت ہی اور وہ دونوں اس امر کی شہادت دیتے ہین کہ وہ دو ہین جو ازلی نہین ہو سکتے ۔ پس جو شخص کہ حق تعالی کیلیے صفت قرار دیگا وہ اوسکو محدود کریگا اور جو اوسکو محدود کریگا وہ اوسکو معروض عدد قرار دیگا اور جو شخص کہ اوس کو معروض عدد قرار دیگا وہ اوسکے ازلی ہونے کو باطل کریگا ۔

ششم ۔ حضرت امام جعفر صادق ع کا وہ قول ہی جو توحید صدوق علیہ الرحمہ مین مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ

ان الله تعالى علم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ونور لا ظلمة فيه ۔

حق تعالی محض علم ہی جسمین جہالت بالکل نہین ہے اور وہ محض حیات ہے جسمین موت کا شائبہ نہین ہے اور وہ محض نور ہے جس مین ظلمت اور تاریکی نہین ہے ۔

ہفتم ۔ وہ حدیث ہے جسکو یونس بن عبد الرحمن نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ نے اوسکو کتاب توحید مین وارد کیا ہے وہ (یونس بن عبد الرحمن) کہتے ہین کہ مین نے حضرت کی خدمت مبارک مین عرض کیا کہ ہم سے یہ روایت بیان کی گئی ہی کہ خداوند عالم محض علم ہے جسمین جہل نہین ہے اور وہ حیات ہے جسمین موت نہین ہے اور ایسا نور ہے جسمین ظلمت نہین ہے ۔ پس حضرت ع نے ارشاد فرمایا کہ صحیح ہے ۔

ہشتم ۔ وہ حدیث ہے جسکو جابر جعفی نے حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ نے اوسکو توحید مین وارد کیا ہی ۔ وہ (جابر جعفی) کہتے ہین کہ مین نے حضرت ع کو ارشاد فرماتے ہوے سنا ہے کہ

ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ۔

حق تعالی محض نور ہی اوسمین کسی قسم کی ظلمت نہین ہی اور وہ محض علم ہے اوسمین کسی قسم جہل نہین ہی اور وہ محض حیات ہی جسمین موت کا شائبہ نہین ہے

نہم - وہ حدیث ہے جسکو ابو بصیر نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ نے اوسکو توحید مین وارد کیا ہی - وہ کہتے ہین کہ مین نے حضرت[۱] کو فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ -

لم یزل اللہ عزّ وجلّ والعلم ذاتہ و لا معلوم والسمع ذاتہ ولا مسموع والبصر ذاتہ ولا مبصر والقدرۃ ذاتہ ولا مقدور

حق تعالی کی ذات ہمیشہ سے علم رہی حالانکہ کوئی معلوم نہ تہا اور اوسکی ذات ہمیشہ سے سمع رہی اور کوئی مسموع نہ تہا اور اوسکی ذات ہمیشہ سے بصر رہی اور کوئی مبصر نہ تہا اور اوسکی ذات ہمیشہ سے قدرت ہی اور کوئی مقدور نہ تہا

دہم - قول حضرت امیر المومنین علیہ السلام ہے جو کتاب نہج البلاغۃ مین مذکور ہوا ہے -

اول عبادۃ اللہ معرفتہ واصل معرفتہ توحیدہ ونظام توحیدہ نفی الصفات عنہ جلّ ان تحلہ الصفات بشہادۃ العقول ان کل من حلتہ الصفات فمصنوع وشہادۃ العقول انہ جل جلالہ صانع لیس بمصنوع

خدا کی پہلی عبادت اوسکی معرفت ہی اور اوسکی معرفت کی اصل اوسکی توحید ہی اور اوسکی توحید کی بنیاد یہ ہی کہ اوس سے صفات کی نفی کیجائے وہ اس امر سے برتر ہی کہ صفات اوسمین حلول کرین اسلیے کہ جملہ عقول اس امر کی شہادت دیتی ہین کہ جس چیز مین صفات حلول کرتی ہین وہ مخلوق ہی اور تمام عقلین اس امر کی شہادت دیتی ہین کہ وہ خالق ہی اور مخلوق نہین ہے

بہرحال حضرات معصومین علیہم السلام کے روایات واقوال مذکورہ ومترو کہ سے یقیناً ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی مقدس ذات پر اوسکے صفات زائد نہین ہین بلکہ وہ (صفات) عین ذات ہین - اور یہ کہ صفات زائدہ کے قائل ہونے کی صورت مین قدماء کا متعدد ہونا اور حق تعالے کا محل حوادث اور ممکن ہونا لازم آتا ہے جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے -

دوسری فصل صفاتِ فعل کے بیان مین جنکو صفاتِ[۱] اضافیہ بہی کہتے ہین

اور صفاتِ فعل سے وہ ثبوتی اوصاف مراد ہین جو صفاتِ ذات پر متفرع ہوتے ہین اور حق تعالی کی مقدس ذات کے لیے اونکا یا اونکے اضداد کا ثابت ہونا ضروری نہین ہے بلکہ اونکے ثابت ہونے مین کسی مصلحت وحکمت کا موجود ہونا شرط ہے اور اونکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتہ موصوف ہونا لازم ذات نہین ہے

[۱] سابق کی عبارتون مین مذکور ہو چکا ہی کہ صفات فعل کو صفات اضافیہ کہنا مسامحہ پر مبنی ہی ورنہ درحقیقت صفات اضافیہ علم وغیرہ اور صفات فعل

کمال نہ ہوا اور اونکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا نقص نہ ہو۔ اور اس مطلب کی اسطرح تقریر ہو سکتی ہی کہ اگر صفات فعل کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہین ہے تو واجب تعالی کا اونکے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہین ہے پس اوسکا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا۔ اور اس مطلب کی دوسری عبارت مین اسطرح بھی تقریر کر سکتے ہین کہ صفات مذکورہ کا ثابت ہونا کمال نہین ہے اور جن صفات کا ثابت ہونا کمال نہین ہے اونکے ساتھ موصوف ہونا لازم نہین ہے پس صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا اس مقام پر صفات فعل مین سے بعض مشہور صفتون کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

پہلی صفت کہ خالق و موجد ہونا۔ اور خالق و موجد ہونے سے کسی چیز کا حادث کرنا مراد ہے اور یہ صفت قدرت پر متفرع ہوتی ہے۔ پس خلق کرنے پر قادر ہونا صفت ذات اور بالفعل خالق ہونا صفت فعل ہوگی جس سے ذات مقدسہ کا خالی ہونا نقص نہ ہوگا۔ پس ممکن معدوم کی نسبت کہہ سکتے ہین کہ حق تعالی اوسکا خالق نہین ہے اور یہ نہین کہہ سکتے کہ اوسکے خلق کرنے پر قادر نہین ہے اور جس معنی سے کہ خالق و موجد کا صفات فعل مین داخل ہونا معلوم ہوا اوسی طرح حق تعالے کا مصور۔ باری۔ ذاری اور مکوّن ہونا بھی صفات فعل مین داخل ہوگا۔

دوسری صفت کہ رازق ہونا۔ اور اسمین بھی وہی کلام ہوگا جو خالق مین مذکور ہوا۔

تیسری صفت کہ محیی و ممیت ہونا جس سے حیات و موت کا عطا کرنا مراد ہے۔

چوتھی صفت کہ راضی و ساخط ہونا جس سے بعض افعال پر خوش اور بعض پر ناخوش ہونا مراد ہے اور جس معنی سے کہ وہ ساخط و راضی ہونیکے ساتھ موصوف ہے اسیطرح وہ محب و عدو ہونیکے ساتھ بھی موصوف ہوتا ہے جس سے کسی چیز کو دوست رکھنا اور کسی چیز کو دشمن رکھنا مراد ہے بلکہ اوسکا مثیب و معاقب ہونا بھی اہی معنی سے صحیح ہے کیونکہ مثیب سے اوسکا بعض افعال پر ثواب

ا؎ حق تعالی کی خوشی سے اوسکا ثواب دینا اور ناخوشی سے اوسکا عذاب کرنا مراد ہے بغیر اسکے کہ اوسکی مقدس ذات مین کسی قسم کا تغیر حادث ہو اسلیے کہ تغیر کا حادث ہونا مخلوق کی صفت ہے جو عاجز و محتاج ہوتی ہے ۱۲

دینا اور معاقب سے اوسکا بعض افعال پر عذاب کرنا مراد ہے۔

پانچوین صفت } توّاب و غفّار ہونا جس سے توبہ کا قبول کرنا اور گناہونکا بخش دینا مراد ہے۔

چھٹی صفت } وہّاب و مُنعم ہونا جس سے کسی چیز کا عطا کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ وہّاب سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو ایسی چیزین عطا کرے جو کبھی فنا نہ ہون اور جو شخص کہ کسی کو دنیا کی کوئی متاع عطا کرتا ہے تو اوسکو واہب کہتے ہین اور اوسکا وہّاب کہنا صحیح نہین ہے بلکہ وہّاب وہ شخص ہے جسکی بخششین دائمی ہون اور مخلوقات جس چیز کو کہ عطا کرتی ہے وہ ہمیشہ باقی نہین رہ سکتی اسیطرح وہ فقط اونہین چیزون کو عطا کرسکتے ہین جنکے کہ وہ مالک ہوسکتے ہین جیسے مال اور وہ کسی بیمار کو شفا دینے اور کسی بانجھ عورت کو فرزند دینے کی قدرت نہین رکھتے اس تقدیر پر وہّاب کے ساتھ موصوف ہونا فقط ذات واجب الوجود ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا اور کسی دوسرے شخص پر اوس (وہّاب) کا اطلاق کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ساتوین صفت } مُعز و مُذل ہونا جس کے معنی ہین عزت و آبرو دینے والا اور ذلیل و خوار کرنے والا۔ اور اس مقام پر یہ مراد ہے کہ حق تعالے جس بندہ کو مستحق عزت سمجھتا ہے اوسکو دنیا یا آخرت مین عزت دیتا ہے اور جو شخص کہ مستحق ذلت ہوتا ہے اوسکو دنیا یا آخرت مین ذلیل کرتا ہے۔

اٹھوین صفت } رحمٰن و رحیم ہونا۔ اور حق تعالی کے رحمٰن ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر ایک شخص پر انعام کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے خواہ وہ مومن ہو یا کافر اور اوسکے رحیم ہونیسے یہ مراد ہے کہ وہ مومنین کا انجام بخیر کرتا ہے بعض علماء نے تحریر فرمایا ہے کہ رحمٰن و رحیم دونون مبالغہ کے صیغے ہین لکن وزن فعلان مین بہ نسبت فعیل کے مبالغہ زائد ہوتا ہے پس یہ مبالغہ کبھی باعتبار کمیت و مقدار ہوتا ہے اور کبھی باعتبار کیفیت پس اول کی بنا پر کہا جاتا ہے یا رحمٰن الدنیا و رحیم الاٰخرۃ اسلیے کہ دنیا کا انعام مومن و کافر دونون سے عام ہے اور آخرت کا انعام مومنین کی ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ حق تعالی نے ارشاد فرمایا ہے وکان بالمومنین رحیما اور دوم کی بنا پر کہا جاتا ہے یا رحمٰن الدنیا و الاٰخرہ و رحیم الدنیا اسلیے کہ اُخروی نعمتین سبکی سب قدر و منزلت کہتی ہین

بخلاف دنیا کی نعمتون کے کہ اونمین جلیل وحقیر دونون طرح کی نعمتین ہوتی ہین - اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ الرحمٰن اسم خاص بصفۃ عامہ والرحیم اسم عام بصفۃ خاصہ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ سے منقول ہے کہ رحمن ہین عربی - عبرانی اور سریانی لغت مشترک ہے بخلاف رحیم کے کہ وہ عربی کے ساتھ مخصوص ہے اور علامہ طبرسی علیہ الرحمہ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ رحمن بمنزلہ علم ہے کہ اوسکے ساتھ غیر خدا و ند عالم کا موصوف کرنا صحیح نہین ہے اسلیے کہ حق تعالی نے فرمایا ہے قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن بخلاف لفظ رحیم کے کہ اوسکا غیر خداوند عالم پر بہی اطلاق ہوتا ہے - اور بعض لوگون نے جو مسیلمہ کذاب کی مدح مین کہا ہے انت غیث الوری لا زلت رحمانا - تو وہ قبیل کفر و الحاد ہے - اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ رحمن و رحیم دونون رحمت سے مشتق ہین اور اوسکا وزن ہے ندمان و ندیم اور رحمت کے معنی ہین نعمت جیسا کہ حق تعالی نے حضرت رسول خدا صلعم کی نسبت ارشاد فرمایا ہے وما ارسلناك الا رحمۃ للعالمین یعنی ہم نے تمکو لوگون کے لیے نعمت قرار دیا ہے اور اسی معنی سے قرآن کو ہدی اور رحمت اور بارش کو رحمت کہتے ہین اور یہان رحمت سے نعمت ہی مراد ہوتی ہے اور اس مقام پر رحمت سے رقت مراد نہین ہے اسلیے کہ حق تعالی کا رقت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہین ہے البتہ اس معنی سے بندہ کو رحیم کہہ سکتے ہین اسلیے کہ وہ رقیق القلب ہوسکتا ہے - اور جس معنی سے کہ حقتعالی کا رحیم ہونا صحیح ہے اوسی معنی سے اوسکا رؤف کہنا بہی صحیح ہے اسلیے کہ رافت کے معنی ہین رحمت اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ رافت مین بہ نسبت رحمت کے مبالغہ زائد ہوتا ہے اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ رافت اخص ہے اور رحمت اعم ہے -

نوین صفت فتاح جسکے معنی ہین حاکم جیسا کہ حق تعالے فرماتا ہے وانت خیر الفاتحین بعض علماء نے فرمایا ہے کہ حق تعالی کے فتاح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے بندون کے درمیان حاکم ہوتا ہے اور جبکہ کوئی حاکم مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو کہتے ہین فتح الحاکم بین الخصمین - اور آیۂ شریفہ ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین

ہین افتح بیننا سے احکم بیننا مراد ہے یعنی اے پروردگار تو ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کے ساتھ حکم فرما اور تو بہترین حاکمین ہے۔ اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ حق تعالی کے فتاح ہونے سے یہی مراد ہوتی ہے کہ وہ اپنے بندون کے لیے ابواب رزق و رحمت کو کشادہ کرتا ہے۔

دسوین صفت قاضی الحاجات ہونا۔ جسکے معنی ہین ضرورتونکا پورا کرنیوالا اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین ارشاد فرمایا ہے کہ لفظ قاضی قضا سے مشتق ہے اور لفظ قضا جبکہ حق تعالی کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اوسکا تین معنون پر اطلاق ہوتا ہے۔

۱۔ حکم و الزام مثلاً کہتے ہین قضی القاضی علی الفلان اور مراد یہ ہوتی ہے کہ قاضی نے فلان شخص کو یہ حکم دیا اور اوسپر لازم کردیا اور آیہ شریفہ وقضی ربك الا تعبدوا الا ایاہ مین یہی معنی مراد ہین

۲۔ خبر دینا اور آیہ شریفہ وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب مین یہی معنی مراد ہین یعنی ہمنے بنی اسرائیل کو اپنے نبی کی زبانی خبر دی۔

۳۔ تمام کرنا اور آیہ شریفہ فقضاھن سبع سموات فی یومین مین یہی معنی مراد ہین اور اسی معنی سے لوگ کہتے ہین قضی فلان حاجتی یعنی اوسنے میری حاجت کو میری سوال کی موافق تمام کردیا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ لفظ قضا کا بہت سے معانی مین استعمال ہوتا ہے۔

(۱) قضاء وصیت و امر جیسے وقضی ربك الا تعبدوا الا ایاہ پس اس مقام پر قضا کی معنی ہین امر اور وصی یعنی حکم دیا اور وصیت کی اور بعض علماء نے اسکا نام رکھا ہے قضاء حکم اور بعض نے اوسکا نام رکھا ہے قضاء عہد یعنی عہد ان لا تعبدوا الا ایاہ اور آیہ شریفہ وقضینا الی موسی الامر مین بہی قضینا کے معنی ہین عہدنا۔

(۲) قضاء اعلام جیسے وقضینا الی بنی اسرائیل یعنی ہمنے اونکو اعلام کیا اور خبر دی۔

(۳) فراغ جیسے فاذا قضیتم الصلوۃ کہ اسکے معنی ہین اذا فرغتم من ادائہا (جب تم اداء نماز سے فارغ ہو) اور جیسے فاذا قضیتم مناسککم اے فرغتم منہا اور قاضی کو قاضی بہی اسی لیے کہتے ہین اسلیے کہ جب وہ حکم دیدیتا ہے تو اوس خصومت سے فارغ ہو جاتا ہے جو

مدعی اور مدعا علیہ مین ہوتی ہے۔

(۴) فعل جیسے فاقض ما انت قاض یعنی تو جس چیز کا کرنے والا ہے اوسکو بجالا۔

(۵) موت جیسے لیقض علینا ربک اور جیسے لا یقضی علیھم فیموتوا۔

(۶) وجوب عذاب جیسے وانذرھم یوم الحسرۃ اذ قضی الامر یعنی وجب العذاب اور یہی معنی مراد ہین آیہ شریفہ قضی الامر الذی فیہ تستفتیان مین۔

(۷) مکتوب ہونا جیسے وکان امرا مقضیا یعنی مکتوبا۔

(۸) اتمام جیسے فلما قضی موسی الاجل اور ایما الاجلین قضیت کہ ان دونون مقامون پر قضاء کے معنی ہین اتم اور اتممت۔

(۹) حکم جیسے قضی بینھم بالحق یعنی حکم اور جیسے واللہ یقضی بالحق یعنی یحکم۔

(۱۰) جعل (قرار دینا) جیسے فقضاھن سبع سموات کہ یہانپر قضاھن کے معنی ہین جعلھن جیسا کہ علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے اور اسکو جناب صدوق علیہ الرحمہ نے قضاء خلق کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ قضاھن کے معنی ہین خلقھن اور بعض علماء نے اسکی تعبیر مین قضاء فراغ تحریر کیا ہے اور کہا ہے کہ قضاھن کے معنی ہین فرغ من خلقھن۔

(۱۱) علم جیسے الاحاجۃ فی نفس یعقوب قضاھا کہ یہانپر قضاھا کے معنی ہین علمھا

(۱۲) قول جیسے واللہ یقضی بالحق ای یقول الحق۔

(۱۳) تقدیر جیسے فلما قضینا علیہ الموت یعنی قدرنا۔

(۱۴) قضا فصل فی الحکم یعنی حکم مین فیصلہ کرنا جیسے ولولا اجل مسمی لقضی بینھم اسی معنی سے کہا جاتا ہے قضی الحاکم یعنی حاکم نے حکم کا فیصلہ کر دیا اور جبکہ کوئی عمل محکم ہو جاتا ہے تو اوسکی نسبت کہا جاتا ہے قضی شاعر کہتا ہے ؎

وعلیھما مسرودتان قضاھما داؤد او صنع السوابغ تبع

تیسری فصل صفاتِ سلبیہ کے بیان مین

اور صفات سلبیہ سے وہ صفتین مراد ہین جنکا حق تعالی کی مقدس ذات کے لیے ثابت ہونا محال اور اونکے اضداد کا ثابت ہونا ضروری ہے اور اونکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتہ موصوف ہونا نقص اور اونکے اضداد کے ساتہ موصوف ہونا کمال ہو۔ اور چونکہ حق تعالی کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا اور ہر ایک کمال کے ساتہ موصوف ہونا لازم ہے لہذا حق تعالی کا صفات مذکورہ سے منزہ ہونا اور اونکے اضداد کے ساتہ موصوف ہونا لازم ہوگا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت مین اسطرح تقریر ہوسکتی ہے کہ اگر صفات سلبیہ کے ساتہ موصوف ہونا نقص ہے تو حق تعالی کا اونکے ساتہ موصوف ہونا محال ہوگا لیکن صفات مذکورہ کے ساتہ موصوف ہونا نقص ہے۔ پس حق تعالی کا اونکے ساتہ موصوف ہونا محال ہوگا۔ اور اس مطلب کو دوسری عبارت مین اسطرح بہی بیان کرسکتے ہین کہ واجب تعالی کا صفات مذکورہ کے ساتہ موصوف ہونا نقص ہے اور جن صفات کے ساتہ موصوف ہونا نقص ہے اونکا ثابت ہونا محال ہے پس صفات مذکورہ کا ثابت ہونا محال ہوگا۔ اس مقام پر صفات سلبیہ مین سے بعض مشہور صفتون کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

پہلی صفت۔ ترکیب کا مطلقاً محال ہونا خواہ واجب کا غیر واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جاے یا غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جاے۔ خواہ اجزاء[۱] خارجیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جاے یا اجزاء[۲] ذہنیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جاے۔ پس واجب تعالی کا غیر سے مرکب ہونا اسلیے محال ہے کہ ہر ایک مرکب اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اوس (مرکب) کے غیر ہوتے ہین پس اگر واجب تعالی کا مرکب ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس (واجب) کا وجود بہی اپنے اجزاء کی طرف

---

[۱] اجزاء خارجیہ سے وہ اجزاء مراد ہین جنمین سے ہر ایک جزء دوسرے جزو اور اپنے مجموع کے مغایر ہو اور اونپر محمول نہ ہوسکتا ہو جیسے کسی مکان کیلیے اوسکی دیوارین اور چہتین اور لکڑیان وغیرہ ۱۲

[۲] اجزاء ذہنیہ سے وہ اجزاء مراد ہین جنمین سے ہر ایک جزء دوسرے جز اور اپنے مجموع کے ساتہ متحد ہو اور اونپر محمول ہوسکتا ہو جیسے انسان کے لیے حیوان اور ناطق ۱۲

محتاج ہونا لازم آئیگا جو وجوب وجود کے ساتھ جمع نہین ہوسکتا - اور غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا اسلیے محال ہے کہ ترکیب حقیقی[ف۱] مین ہر ایک جزکا دوسرے جزکی طرف محتاج ہونا ضروری ہے پس اگر غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آئیگا جسکی وجوب وجود کے منافی ہونا معلوم ہوچکا ہے اور اگر اون اجزا مین سے ہر ایک جزکا دوسری جزکی طرف محتاج ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو مرکب حقیقی حاصل نہ ہوگا جیسے کسی چیز کا انسان اور اوس پتھر سے مرکب فرض کرنا جو اوس (انسان) کے پہلو مین افتادہ ہو کہ ایسی صورت مین مرکب حقیقی کا حاصل نہ ہونا نہایت اضح ہے - اور اگر ایک جزء کا دوسرے جزء کی طرف محتاج ہونا اور دوسرے جزکا پہلے جزکی طرف محتاج نہ ہونا فرض کیا جائیگا تب بہی مرکب حقیقی حاصل نہ ہوگا جیسے سیاہ جسم کہ وہ اگرچہ سیاہی کا جسم کی طرف محتاج ہونا معلوم ہے لکن جسم اوس (سیاہی) کی طرف محتاج نہین ہے اسلیے کہ سیاہی اور جسم کے مجموعہ کو صفت و موصوف کہنا صحیح ہوگا اور مرکب حقیقی کہنا صحیح نہ ہوگا - لکن واجب تعالی کے لیے کسی صفت کا ہونا بہی محال ہے - اور مرکب حقیقی در اصل وہ مرکب ہے جسکا ہر ایک جزو دوسرے جزکی طرف محتاج ہو جیسے تخت اور کرسی وغیرہ اسلیے تخت و کرسی کا مادہ اونکی ہیئت کی طرف محتاج ہے اور اونکی ہیئت اونکے مادہ کی طرف محتاج ہے پس اگر واجب الوجود سے مرکب حقیقی کا حاصل ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا لکن واجب کا محتاج ہونا محال ہے لہذا واجب الوجود سے مرکب ہونا بہی محال ہوگا -

دوسری صفت محل حوادث نہ ہونا - اور واجب تعالی کا محل حوادث ہونا کئی وجہون سے باطل ہے -

---

ف۱ اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمین ہوتی ہین پہلی قسم وہ ہے جسپر آثار اجزا سے علاوہ کوئی مخصوص اثر مترتب نہ ہو جیسے انسان اور پتھر کا مجموعہ اسکو محض فرضی کہنا درست ہے - دوسری قسم وہ ہے جسپر آثار اجزا کے علاوہ کوئی مخصوص اثر بہی مترتب ہو اور اوسکی بہی دو قسمین ہین -
اول یہ کہ اوسمین باعتبار ذہن ایسی ہیئت اجتماعی ملحوظ ہو جسکی وجہ سے آثار مخصوصہ حاصل ہون جیسے لشکر اور صف وغیرہ
دوم یہ کہ اوس مین باعتبار خارج ایسی ہیئت یا صورت موجود ہو جسکی وجہ سے آثار مخصوصہ حاصل ہون جیسے تخت - کرسی اور میز وغیرہ - پس پہلی دونون قسمین مرکب حقیقی سے خارج ہین - اور تیسری قسم مرکب حقیقی مین داخل ہے جسمین اجزا کا باہم محتاج ہونا لازم ہے جو حق تعالے کی ذات مقدسہ پر جائز نہین ہے ۱۲

پہلی وجہ۔ یہ کہ حادث[1] پر عدم مطلق کا سابق ہونا اور حادث کا اوس (عدم مطلق) کے ساتہ مسبوق ہونا لازم ہے اور عدم کا وجوبِ وجود کے منافی ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ مین موجود ہونا نقص ہے تو واجب الوجود کا ناقص ہونا لازم آئیگا جو ممکن کی شان ہے پس اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا اور اگر اوس (حادث) کا ذات واجب مین موجود ہونا کمال ہے تو استکمال بالغیر اور مسبوق بنقص ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے اور بعض اہلِ تشکیک نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ واجب تعالی کا ناقص ہونا اوس وقت لازم آئیگا جبکہ وہ کسی دوسری صفت کمال کے ساتہ موصوف نہ ہو جسکا زائل ہونا اس کمال کے ساتہ موصوف ہونے مین شرط ہو پس کہہ سکتے ہین کہ حق تعالی کی مقدس ذات کا نوعی کمال

[1] حادث سے وہ موجود خارجی مراد ہے جو مسبوق بالغیر ہو خواہ دونون (حادث وغیرہ) کا زمانہ ایک ہو جیسے ہاتہ اور کنجی کے زمانہ کا ایک ہونا یا غیر کا زمانہ اوس (حادث) کے زمانہ پر مقدم ہو جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ کا حضرت نوح علیہ السلام زمانہ پر مقدم ہونا پس حق تعالی کی مقدس ذات کا ایسے حادث کے لیے محل ہونا ممتنع نہ ہوگا جو محض انتزاعی ہو اور موجود خارجی نہ ہو۔ اور بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالے کا محل حوادث ہونا تمام فرقون کے نزدیک لازم ہے اگرچہ وہ اپنی زبان سے واجب تعالے کو محل حوادث ہونے سے منزہ بتاتے ہین پس فرقہ اشاعرہ کے نزدیک اوسکا اسلیے محل حوادث ہونا لازم آئیگا کہ حق تعالے زید کو پیدا کرنے کے بعد اوسکے پیدا کرنے پر قادر نہین ہے حالانکہ پیدا کرنے سے پہلے وہ قادر ہونیکے ساتہ موصوف تہا اسی طرح جب وہ موجود ہو جائیگا تو صادق آئیگا کہ حق تعالے اوسکا خالق ہے اوسکے موجود ہونے کا عالم ہے اوسکی صورت کا دیکھنے والا ہے اوسکی آواز کو سننے والا ہے اور اوسکو نماز پڑہنے کا حکم دیتا ہی حالانکہ اوسکے موجود ہونے سے پہلے ان صفات کے ساتہ موصوف نہ تہا اور فرقہ معتزلہ کے نزدیک اوسکا محل حوادث ہونا اس لیے لازم آئیگا کہ جب حق تعالے کسی شے کے موجود کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسمین صفت مریدیت پیدا ہوتی ہے اور جب کسی چیز کے معدوم کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسمین صفت کارہیت حاصل ہوتی ہے اور جب آوازین پیدا ہوتی ہین تو اوسمین صفت سامعیت اور جبکہ الوان (رنگ) پیدا ہوتے ہین تو اوسمین صفتِ مبصریت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح ابوالحسین بصری کے نزدیک ہر ایک معلوم کے پیدا ہونے پر حق تعالے کے لیے صفت عالمیت حادث ہوتی ہے جو اوسکے پہلے نہ تہی۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اوسکا اسلیے محل حوادث ہونا لازم آئیگا کہ اونکے نزدیک حق تعالے کو ہر ایک حادث چیز سے نسبت ہوتی ہے جو قبلیت معیت۔ اور بعدیت کے ساتہ بدلتی رہتی ہے اور یہ خیال درست نہین ہے اسلیے کہ امور مذکورہ محض انتزاعی ہین اور موجود خارجی نہین ہین لہذا فرق مذکورہ کے مسلک کی بنا پر حق تعالے کا محل حوادث ہونا لازم نہ آسے گا ۱۲

کی ساتھ موصوف ہونا کافی ہے جسکے افراد یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہین اور ہر ایک فرد کے حاصل ہونیمین دوسری فرد کا زائل ہونا شرط ہو جیسا کہ حکماء نے حرکات افلاک مین بیان کیا ہے اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک فرد کا حادث ہونا طبیعت کے حادث ہونیکو مستلزم ہے اور جو چیز کہ حوادث سے خالی نہو ضرور ہے کہ وہ بھی حادث ہو پس لازم آئیگا کہ واجب تعالی بھی حادث ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ ازل مین ذات واجب الوجود ہر ایک فرد حادث سے خالی ہو اسلیے کہ حادث کا ازل مین موجود ہونا محال ہے پس واجب تعالی کا ناقص ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا جملہ کمالات کی ساتھ بالفعل موصوف ہونا ضروری ہے اور صورت مذکورہ مین صرف بعض کمالات کے ساتھ بالفعل موصوف ہونا اور بعض آخر کے ساتھ بالقوۃ موصوف ہونا مذکور ہے جو ممکن کی شان ہے پس اگر ذات واجب الوجود کا بعض کمالات کے ساتھ موصوف ہونا اور بعض کے ساتھ موصوف نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت مین یہ تقریر ہو سکتی ہے کہ ذات واجب الوجود کا جملہ صفات کمالیہ کے ساتھ بالفعل موصوف ہونا لازم ہے حالانکہ صورت مذکورہ مین بعض کمالات کا بالفعل موجود نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر حق تعالی کا محل حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکی ذات کا متغیر ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکی ذات کا متغیر ہونا محال ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ صفات واجب تعالی کا عین ذات ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر اوسکی صفات کا متغیر ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکی ذات کا متغیر ہونا لازم آئیگا اور اس مطلب کی تقریر مین یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ اگر واجب الوجود کا صفات حادثہ کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب تعالی کا ایک ہی ساتھ حادث و قدیم ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بدیہی ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ ذات واجب الوجود کا جن اوصاف کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا اوسکا بالفعل حاصل ہونا ضروری ہے پس اگر ذات واجب کا کسی صفت حادثہ کی ساتھ

موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور حادث کا قدیم ہونا باطل ہی
لہٰذا اوسکا حادث کے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہے۔

بعض لوگون سے اس مقام پر یہ اعتراض نقل کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل مین تغیر سے محض موصوف
کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہو جانا مراد لیا گیا ہے تو مصادرہ لازم آئیگا
اس لیے کہ اس معنی سے تغیر کا صحیح نہ ہونا اول بحث ہے پس اوسی کو استدلال مین پیش کرنا گو
اور مصادرہ پر مشتمل ہوگا اور اگر تغیر سے موصوف کی ذات کا بدل جانا یا مستکمل بغیر ہونا مراد
لیا گیا ہے تو صغریٰ ممنوع ہے اسلیے کہ اگر حادث کا ذات واجب الوجود کے لیے معلول ہونا
فرض کیا جائیگا تو اوسکی ذات کا بدل جانا یا مستکمل بغیر ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ اوسکی صفت کا
بدل جانا لازم ہوگا اور یہ اعتراض ضعیف ہے اسلیے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہین
اور صغریٰ کا منع کرنا درست نہیین ہے جسکی وجہ دلیل مین مذکور ہے اور اوسکا حاصل یہ ہے
کہ صفات واجب کا عین ذات ہونا ثابت ہے پس صفت اور ذات مین تفرقہ کرنا صحیح
نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حادث کے معلول ذات فرض کرنیسے ذات کا اوسکو اپنے
اختیار سے پیدا کر لینا مراد ہے تو اوس (ذات) کا حادث مفروض کے قبل اپنے کمال سے
خالی ہونا لازم آئیگا جو مستلزم نقص ہے اور اگر اوس (حادث) کا بدون اختیار پیدا ہو جانا
مراد ہے تو ذات واجب الوجود کا موجب ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکا فاعل مختار ہونا مفرغ از بحث ہے

تیسری صفت۔ صانع عالم کا جسم ہونا باطل ہی اور اس مطلب پر کئی وجہون کے ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے
پہلی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا مرکب ہونا لازم آئیگا اس لیے
کہ ہر ایک جسم کا ابعاد ثلثہ کے ساتھ موصوف ہونا معلوم ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کا مرکب
ہونا باطل ہو چکا ہے۔

دوسری وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا جوہر ہونا لازم آئیگا اسلیے
کہ ہر ایک جسم جوہر ہوتا ہی حالانکہ حق تعالیٰ کا جوہر ہونا باطل ہی جسکی وجہ عنقریب کو رہو گی انشاءاللہ تعالیٰ

تیسری وجہ - اگر اوسکا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا متحیز اور صاحب وضع ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکا متحیز اور صاحب وضع ہونا باطل ہے جیسا کہ مذکور ہوگا انشاء اللہ تعالے -

چوتھی وجہ - اگر واجب تعالی کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا حادث ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ ہر ایک جسم کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے -

پانچوین وجہ - اگر واجب تعالی کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا لوازم جسم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا پس اگر جملہ لوازم کے ساتھ موصوف ہوگا تو ضدین کا مجتمع ہونا لازم آئیگا جیسے اوسکا متحرک و ساکن ہونا - زائد و کم ہونا اور جملہ جہات مین موجود ہونا وغیرہ اور اگر بعض لوازم کے ساتھ موصوف ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی - اب اگر کسی دوسری چیز کا اوسکو بعض لوازم کے ساتھ موصوف کر دینا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا -

چھٹی وجہ - اگر واجب تعالی کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا متناہی ہونا لازم ہوگا جسکی لیے شکل مخصوص یا مقدار مخصوص کا موجود ہونا ضروری ہے - پس اگر اس شکل و مقدار کا معلول ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اگر اوس کا معلول غیر ہونا فرض کیا جاے گا تو محتاج ہونا لازم آے گا -

ساتوین وجہ - اگر حق تعالی کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنی مخلوقات کے مشابہ اور مثل ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ صورت مذکورہ مین اوسکا لوازم جسم کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا جنمین جملہ اجسام مشترک ہین حالانکہ اوسکا کوئی مثل و نظیر نہین ہے جس پر قول باری تعالے لیس کمثلہ شئ دلالت کرتا ہے اور اوسکی شرح آیندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالے -

اور حق تعالی کا جسم و جسمانیات سے منزہ ہونا جملہ عقلاء کے نزدیک مسلم اور مفروغ از بحث ہی لیکن باوجود اسکے کئی شخصون سے حق تعالی کے جسم ہونے کا قول منقول ہوا ہے - پس بعض سے جنمین مقاتل ابن سلیمان بھی داخل ہین منقول ہوا ہے کہ حق تعالی گوشت اور خون سے مرکب ہے اور بعض سے منقول ہوا ہے کہ حق تعالی ایسا نور ہے جو سفید چاندی کے ٹکڑے کی طرح درخشندہ ہے

اور اوسکا طول اپنے بالشت سے سات بالشت کا ہے اور بعض سے منقول ہوا ہے کہ وہ آدمی کی صورت ہے۔ پس بعض نے بیان کیا ہے کہ وہ نوجوان امرد جسکے سر پر چھوٹے چھوٹے گھونگر والے بال ہین۔ اور بعض نے بیان کیا ہے کہ وہ بوڑھا ہے اور اوسکا سر اور ڈاڑہی سفید مائل بسیاہی ہے۔ اور علامہ حلی علیہ الرحمہ نے حنابلہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حق تعالے جسم رکھتا ہے اور عرش پر بیٹھتا ہے اور اوسکے ہر طرف مین اپنے بالشت سے چھہ بالشت کھلا رہتا ہے اور یہ کہ وہ ہر جمعہ کی رات کو ایک گدہے پر سوار ہوکر اوترتا ہے اور صبح تک ندا دیتا ہے ہل من مستغفر (آیا کوئی استغفار کرنیوالا ہی) اور داؤد سے منقول ہوا ہے کہ۔ اعفونی عن الفرج واللحیۃ واسئلونی عما وراء ذلک یعنی مجھکو پیشابگاہ اور ڈاڑہی سے معاف کرو اور باقی کا سوال کرو اور اوسی سے یہ بہی منقول ہوا ہے کہ اوسکا معبود ایسا جسم ہے جسمین گوشت اور خون اور اعضا اور جوارح موجود ہین اور یہ کہ اوسنے طوفان نوح پر اسقدر گریہ کیا کہ اوسکی دونون آنکھین آشوب کر آئین اور جبکہ اوسکی آنکھین دکھنے لگین تو فرشتون نے عیادت کی۔ اور جناب قاضی نور اللہ شوستری علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا ہے کہ شہرستانی نے اپنی کتاب ملل ونحل مین اس امر کی تشریح کی ہے کہ مضر اور کہمس اور احمد ہجیمی اور بعض دیگر اہل سنت قائل ہوے ہین کہ اونکا معبود ایسی صورت ہے جسمین اعضا اور اجزا موجود ہین اور امام فخر الدین رازی سے نقل کیا ہے کہ اونہون نے اپنے رسالہ تفضیل مذہب شافعی مین احمد بن حنبل کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ وہ متکلمین کے تنزیہ کرنے پر حد درجہ کا انکار کرتے تہے اور ان لوگون کے ان اقوال کا منشا بعض قضایاے وہمیہ اور ظواہر بعض آیات اور بعضی بے سروپا روایتین ہین مثلاً وہ کہتے ہین کہ ہر ایک موجود یا جسم ہے یا کسی جسم مین قائم ہے اور از بسکہ اوسکا جسم مین قائم ہونا باطل ہے لہذا اوسکا جسم ہونا معین ہوا یا کہتے ہین کہ ہر موجود یا متحیز ہوگا یا متحیز مین قائم ہوگا چونکہ حیز مین قائم ہونا باطل ہی لہذا اوسکا متحیز ہونا ضروری ہوگا اور جیسے آیہ شریفہ جاء ربک اور قول واجب تعالےٰ الرحمن علی العرش استوی ہے اور اونکے اس استدلال کا لغو ہونا بہت ظاہر ہے

اسلیے کہ ہر موجود کا جسم یا جسمانی یا متحیز اور حال مین منحصر ہونا محض وہمی ہے اور ظواہر آیات کا جواب
مذکور ہو چکا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ عقلاء کے نزدیک وہ نقلی امور جو برہان عقلی کے مخالف ہون
اونکا تاویل کرنا لازم ہے اور ایسے دور از کار اقوال کے رد کرنے مین اشتغال کرنا تضیع وقت ہی
البتہ اس مقام پر ایک ضروری مطلب سے تعرض کرنا لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض روایات
و اقوال مین حق تعالی کے جسم ہونے کا قول ہشام ابن حکم اور ہشام بن سالم کی طرف منسوب
ہوا ہے حالانکہ یہ دونون بزرگوار حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے ثقات اصحاب مین معدود
ہین اسکے متعلق جناب سید مرتضی علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب شافی رد کتاب مغنی مین جو بعض
مخالفین کی تالیف ہے تحریر فرمایا ہے کہ حقیقت اوس حکایت کی جو ہشام بن حکم سی منقول ہی
محض اسیقدر ثابت ہوتی ہے کہ وہ حق تعالی کی نسبت کہتے تھے ہو جسم لا کالاجسام
اور اسمین کوئی اختلاف نہین ہوسکتا کہ یہ قول نہ تشبیہ ہے اور نہ کسی قاعدہ مسلمہ کے منافی ہے
بلکہ وہ تعبیر کی غلطی مین داخل ہوسکتا ہے جسکے ثابت کرنے یا نفی کرنے مین لغت کی طرف
رجوع کرنا معین ہے۔ اور ہمارے اکثر علماء اس امر کے قائل ہوے ہین کہ ہشام بن حکم نے عبارت
مذکورہ کو معتزلہ کے مقابلہ مین بر سبیل معارضہ وارد کیا تھا اسلیے کہ معتزلہ حق تعالی کی نسبت یہ اعتقاد
رکھتے تھے کہ وہ شے ہی لا کالاشیاء پس وہ ان لوگون سے کہتے تھے کہ جسطرح کہ تم لوگ حق تعالی کی
نسبت شئ لا کالاشیاء کہتے ہو تو کیا وجہ ہے کہ اوسکی نسبت جسم لا کالاجسام نہ کہا جائے
اور ظاہر ہے کہ جو شخص کسی مطلب کی ساتھ کسی شخص کو بطور معارضہ الزام دیتا ہے اوسکا قائل و معتقد
ہونا ضروری نہین ہے پس ممکن ہے کہ ہشام بن حکم کو اس معارضہ سے فرقہ معتزلہ کے جواب کا
حاصل کرنا مقصود ہو کہ وہ اس مسئلہ مین کیا کہتے ہین یا اونکے جواب مین قاصر رہنے کا ظاہر کرنا
منظور ہوا اور اونکے مذہب کی حکایت مین جو بیان کیا جاتا ہے کہ حق تعالی در اصل جسمیت کے
ساتھ موصوف تھا اور اوسکا طول سات بالشت تھا پس اس قسم کا قول اونسے جاحظ و نظام
کی سوا کسی نے نقل نہین کیا اور اس حکایت کی سند مین جتنے لوگ واقع ہوے ہین وہ سب کے سب

متہم ہین اور اونمین سے کوئی شخص قابل وثوق واعتماد نہین ہے جسکا قول ہشام ایسے بزرگوار کی
شان مین مقبول ہو اور حاصل کلام یہ ہے کہ کسی شخص کا مذہب اوسی وقت معلوم ہوسکتا ہے
جبکہ وہ خود بیان کرے یا اوسکے مخصوص اصحاب ورفقاء بیان کرین یا اوسکو ایسے لوگ نقل کرین
جو متہم نہین ہین اور کسی شخص کا مذہب محض اوسکے دشمنون کی نقل وحکایت سے ثابت نہین
ہوسکتا ورنہ کسی شخص کے واقعی مذہب کا ثابت ہونا دشوار ہوجائیگا اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر ہشام
بن حکم کا یہی مذہب ہوتا کہ وہ حق تعالی کو درحقیقت جسم جانتے ہین تو ضرور تہا کہ اور لوگون کے بیان سے
وہ معلوم ہوجاتا اور اوسمین کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہتا اور اس باب مین اونکا قول اوسی طرح معلوم
ہوجاتا جسطرح کہ خوارزمی اور اونکے اتباع کا مذہب معلوم ہوگیا ہے کہ وہ جسمیت واجب تعالی کے
قائل تہے اور منجملہ اون ادلّہ کے جو ہشام بن حکم کی برأت پر اور حکایت مذکورہ کے دروغ ہونے پر
دلالت کرتی ہین یہ ہے کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے اونکے بارہ مین ارشاد فرمایا ہے۔

لاتزال یا ھشام مویدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانک۔ } اے ہشام تم ہمیشہ موید بروح قدس رہوگے جب تک کہ اپنی زبان سے ہماری نصرت کروگے۔

اسی طرح حضرتؑ نے جبکہ بہت سے مشائخ شیعہ آپ کے پاس حاضر تہے اور آپ نے ہشام
کو اون سب پر مقدم کیا تہا اور اپنے پہلو مین اونکو جگہ دی تہی اونکے بارہ مین ارشاد فرمایا تہا
ھذا ناصرنا بقلبه ویده ولسانه } یہ اپنے دل اور ہاتہ اور زبان سے ہماری نصرت کرنیوالے ہین
حالانکہ ہشام اوسوقت حدیث السن اور نوجوان تہے۔ اسیطرح حضرتؑ نے اونکے بارہ مین ارشاد فرمایا ہے
ھشام ابن الحکم[۱] رائد حقنا وسائق قولنا المؤید لصدقنا الدافع لباطل
اعدائنا فمن تبعه وتبع امره تبعنا ومن خالفه والحد فیه فقد خالفنا والحد فینا

[۱] ہشام بن حکم ہمارے حق کی محافظت کرنے والے ہین اور ہمارے قول کے پہیلانے والے ہین ہماری صداقت کی تائید کرنے والے ہین۔ ہمارے دشمنون کے باطل کو دفع کرنے والے ہین۔ پس جو شخص کہ اونکا اور اونکے امر کا اتباع کریگا وہ ہمارا اتباع کریگا اور جو شخص کہ اونکی مخالفت کریگا اور اونکے بارہ مین الحاد وگستاخی کریگا وہ ہمارا دشمن ہوگا اور ہمارے ساتہ گستاخی کرنے والا سمجہا جائے گا ۱۲

اسی طرح حضرت کا انکو مناظرہ اور بحث کرنیکے لیے مامور کرنا اور لوگون کو اونسے ملاقات کرنیکی بہی حث و ترغیب کرنا معلوم ہے۔ پس ایسی صورت مین کوئی عاقل اونکی طرف ایسے مہمل قول کو کیونکر منسوب کرسکتا ہے کہ اونکا پروردگار اپنے بالشت سے سات بالشت کا تہا بلکہ اگر اونپر ایسے رکیک عقیدہ کا دعوے کیا جاے تو معاذ اللہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام مین قدح لازم آئیگی اسلیے کہ ہشام کا حضرت کے مخصوص اصحاب مین داخل ہونا اور اونکا اپنے مذہبی عقائد کو حضرت سے اخذ کرنا معلوم ہے پس اگر کسی اعتقاد شنیع کی ہشام بن حکم کی طرف نسبت دیجائیگی تو لازم آئیگا کہ حضرت بہی اوس (اعتقاد) مین اونکے شریک ہون اسلیے کہ اگر ہشام کا مذکورۂ بالا عقیدہ کو اختیار کرنا فرض کیا جاے تو کیا وجہ ہے کہ حضرت نے اپنی ناراضی کا اظہار نہ فرمایا اور اونکو اپنے یہان کی آمد و رفت سے منع نہ کیا کیونکہ جو شخص ایسے اعتقاد فاسد اور مذہب شنیع پر اقدام کرتا ہو وہ اس قسم کی توہین کا ضرور مستحق ہے اور جبکہ حضرت سے اونکی نسبت منجملہ امور مذکورہ کوئی امر ظاہر نہین ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ ایسے فاسد عقیدہ کے اختیار کرنے سے بالکل بری تہے۔ اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے اولاً حضرت امام موسی کاظم علیہ السلام کی اس حدیث کو ذکر فرمایا ہی کہ راوی نے حضرت سے اوس قول کی نسبت سوال کیا جسکے ہشام بن حکم جسمیت واجب مین اور ہشام بن سالم صورت واجب تعالی مین قائل تہے پس حضرت نے تحریر فرمایا کہ۔

دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان ليس القول ما قال الهشامان۔	تم حیران اور سرگشتہ لوگون کی حیرت کو چھوڑ دو اور شیطان سے پناہ مانگو اور جس چیز کے کہ ہشامین قائل ہوے ہین وہ صحیح نہین ہے۔

بعد ازان بیان کیا ہے کہ ہشامین کی جلالت قدر اور ان دونون قولون سے اونکے بری ہونے مین کسی قسم کا شبہ نہین ہے۔ اور جناب سید مرتضی علیہ الرحمہ نے کتاب شافی مین انکی برأت پر ادلۂ شافیہ قائم فرمائی ہین اور کیا عجب ہی کہ مخالفین نے ان دونون قولون کو ان دونون بزرگوارون کی طرف محض اپنے عناد اور عداوت کی وجہ سے منسوب کیا ہو جسطرح کہ ان لوگون نے زرارہ

وغیرہ کی طرف جو اکابر محدثین سے ہین مذاہب شنیعہ کو منسوب کیا ہے اور یہ بہی ممکن ہے کہ ان لوگون نے اون ہشامین کے کلام کو سمجہا نہو اسلیے کہ اون دونون سے منقول ہوا ہے کہ وہ باریتعالے کی نسبت کہتے تہے انه جسم لا کالاجسام وصورة لا کالصور۔ پس شاید کہ اون دونون نے جسم سے حقیقت قائمہ بالذات کو اور صورت سے ماہیت کو مراد لیا ہو اگرچہ واجب تعالی پر لفظ جسم اور صورت کے اطلاق کرنے مین اونہون نے خطا کی ہو محقق دوّانی کہتے ہین کہ فرقہ مشبّہہ مین بعض ایسے لوگ ہین جو حق تعالے کو درحقیقت جسم جانتے ہین بعد ازان ان لوگون نے مقام تفصیل مین اختلاف کیا ہے پس بعض نے کہا ہے انه مرکب من لحم ودم اور بعض نے کہا ہے هو نور متلالاء کالسبیکة البیضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه اور بعض کہتے ہین انه علی صورة انسان کہ حق تعالی انسانی صورت کے ساتھ موصوف ہے پس انہین سے بعض لوگونکا قول ہے انه شاب امرد جعد قطط۔ بعض لوگون کا قول ہے انه شیخ اشمط الراس واللحیة اور بعض لوگ اس امر کے قائل ہین کہ وہ جہت فوق مین ہے اور عرش کے بالائی کنارہ سے ملا ہوا ہے اور اوسپر حرکت کرنا اور منتقل ہونا اور جہات کا بدلنا جائز ہے اور کہتے ہین یأط العرش[ا] تحته اطیط الرحل الجدید تحت الراکب الثقیل وهو یفضل عن العرش بقدر اربع اصابع۔ اور بعض لوگ قائل ہین کہ وہ عرش کے محاذات مین موجود ہے اور اوس سے ملا ہوا نہین ہے اور اوسکو عرش سے جو فاصلہ ہے وہ مسافت متناہیہ ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اوسکے فاصلہ کی مسافت غیر متناہی ہے اور اس قائل نے اس امر کا لحاظ نہین کیا کہ غیر متناہی حیز دو حدون کے اندر کیونکر محصور و محدود ہو سکتی ہے اور بعض لوگون نے اپنے مذہب کو پوشیدہ رکہنے کیلیے بلکفه (بلاکیف) کے قول کو اختیار کیا ہے پس وہ کہتے ہین هو جسم لا کالاجسام وله حیز لا کالاحیاز ونسبته الی حیزه لیست کنسبة الاجسام الی احیازها۔ اور اسیطرح یہ لوگ باریتعالی سے جسم کے جملہ خواص و لوازم کی نفی کرتے ہین تا اینکہ فقط جسم کا نام باقی رہجاتا ہے اور ان

[ا] اور عرش اوسکے نیچے سے اسطرح چرّاتا ہے جسطرح نیا پالان بوجہل سوار کے نیچے چرّاتا ہے اور وہ عرش سے بقدر چار چار اونگل کے نکلا ہوا ہے۔

لوگون کی تکفیر نہین ہوسکتی بخلاف اون لوگون کے جو تجسیم کی تصریح کرتے ہین اور شہرستانی نے اپنی کتاب ملل ونحل مین کعبی سے نقل کیا ہے کہ ہشام بن حکم کہتے تہے ھو جسم ذو ابعاض له قدر من الاقدار ولکن لا یشبه شیئا من المخلوقات ولا یشبهه۔ اور ہشام سے یہ قول بہی نقل کیا ہے کہ ھو سبعة اشبار بشبر نفسه وانه فی مکان مخصوص وجهة مخصوصة وانه یتحرك وحرکته فعله ولیست من مکان الی مکان۔ اور نیز کہتے ہین ھو متناہ بالذات غیر متناہ بالقدرۃ۔ اور ابو عیسی وراق نے اون (ہشام بن حکم) سے نقل کیا ہے کہ حق تعالی اپنے عرش سے ملا ہوا ہے اور اوسکا کوئی جزء عرش سے فاضل نہین ہے اسیطرح عرش کا کوئی جزء اوس سے فاضل نہین ہے اور ہشام بن سالم نے کہا ہے انه تعالی علی صورة الانسان[1] اعلاہ مجوف واسفله مصمت وھو نور ساطع یتلألأ وله حواس خمس ید ورجل وانف واذن وعین وفم وله وفرۃ سوداء ونور اسود لکنه لیس بلحم ولا دم۔ پہر کہتے ہین اور ہشام بن حکم نے جناب امیر المومنین علیه السلام کے حق مین غلو کیا ہے تا اینکہ حضرت کی نسبت کہا ہے انه اله واجب الطاعة۔ اور کہتے ہین کہ یہ ہشام[2] بن حکم اصول مین صاحب غور ہین جائز نہین ہے کہ وہ اپنے اون الزامات سے غافل ہون جو اونہون نے معتزلہ پر وارد کیے ہین اسلیے کہ یہ شخص جس چیز کو کہ دشمن پر بطور الزام وارد کرتے ہین خود اوس سے علیحدہ رہتے ہین اور وہ جو کلام کرتے ہین اوسکا ظاہر اگرچہ تشبیہ ہوتا ہے لیکن وہ اُس کے قائل نہین ہوتے جیسا کہ اونہون نے علاف کو الزام دیا تہا کہ تم کہتے ہو کہ باریتعالی اپنے علم کی وجہ سے عالم ہے اور اوسکا علم اوسکی ذات ہے پس وہ

[1] وہ صورت انسان رکہتا ہے اوسکا بالائی حصہ خول ہے اور نیچے کا ٹھوس ہے اور وہ نور درخشندہ ہی جو پہیلا ہوا ہے اور اوسکے لیے حواس خمسہ ور ہاتہ اور پاؤن اور ناک اور کان اور آنکہہ اور مُنہ موجود ہے اور اوسکے بال گھنے سیاہ ہین اور نور سیاہ ہے لیکن وہ گوشت اور خون سے مرکب نہین ہے ۱۲

[2] اور شہرستانی کی اصل عبارت یہ ہی۔ وھذا ھشام بن الحکم صاحب غور فی الاصول لا یجوز ان یغفل عن الزاماته علی المعتزلة فان الرجل وراء ما یلزمه علی الخصم ودون ما یظهره من التشبیه وذلك انه الزم العلاف فقال انك تقول ان الباری تعالی عالم بعلمه وعلمه ذاته فیشارك المحدثات فی انه عالم بعلم ویباینها فی انه علمه ذاته فیکون عالما لا کالعالمین فلم لا تقول هو جسم لا کالاجسام وصورة لا کالصور وله قدر لا کالاقدار الی غیر ذلك انتہی ۱۲

حادث چیزون کا اس امر مین شریک ہی کہ وہ بھی علم کی وجہ سے عالم ہے اور اس امر مین مغایر ہی کہ اوسکا
علم اوسکی ذات ہی پس وہ عالم ہوگا مگر باقی عالمین کی طرح نہ ہوگا پس اسی طرح تم کیون نہین کہتے ہو کہ وہ
جسم ہے مگر باقی اجسام کی طرح نہین ہے اور یہ کہ وہ صورت ہے مگر باقی صورتون کی طرح نہین ہی اور یہ کہ
اوسکے لیے مقدار ہی مگر باقی مقدارون کی طرح نہین ہے الی غیر ذلک انتہے کلامہ - اور علامہ مجلسی نے
بعد اسکے جو کچھہ تحریر فرمایا ہے اوسکا حاصل یہ ہے کہ بیان مذکور سے ظاہر ہو گیا کہ مخالفین نے جو اس قول
شنیع کو ہشامین کی طرف منسوب کیا ہے اوس سے یا تو اخبار شیعہ کے رواۃ و علماء کا تخطیہ (خطا
کی طرف نسبت دینا) مطلوب ہی تا کہ انکی رائے کا سخیف ہونا ظاہر کیا جاے یا جبکہ اونہون نی
مخالفین کو بہت سی چیزون مین اونکے ساکت کرنیکی غرض سے الزام دیے تو مخالفین نے اون
الزامات کو اون (رواۃ و علماء شیعہ) کی طرف منسوب کر دیا - اور حضرت ائمہ طاہرین علیہم السلام نے
تقیہ کی وجہ سے یا اور مصالح کی سبب سے سکوت فرمایا اور عقائد مذکورہ سے انکے بری ہونے کو ظاہر
نہین فرمایا اور یہ بھی ممکن ہے کہ خبر مذکور کا یہ مطلب ہو کہ جس قول کو تم ہشامین کی طرف منسوب کرتے ہو
اوسکے وہ قائل نہین ہین بلکہ اونکا قول اسکے خلاف ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ہشامین نے اس مذہب
فاسد کو قبل اسکے کہ وہ ائمہ ہدی علیہم السلام کی خدمت مین حاضر ہون اختیار کیا ہو اسلیے کہ بعض علما
نے ہشام بن حکم کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ جہم بن صفوان کا مذہب رکھتے تھے پس جبکہ وہ حضرت
امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت بابرکت سے مشرف ہوے تو اونہون نے اس عقیدۂ فاسدہ سے
توبہ کی اور حضرت کے ارشاد کے موافق مذہب حق کو اختیار کیا - اور اس مطلب کی علامہ کراچکی علیہ الرحمہ
کی اوس بیان سے بھی تائید ہوتی ہے جسکو اونہون نے اپنی کتاب کنز الفوائد مین وارد کیا ہے
کہ ہم ہشام سے اسلیے موالاۃ رکھتے ہین کہ اونہون نے قول بالجسمیہ کو جسکی وہ نصرت کرتے تھے ترک
کر دیا تھا اور اسمین اپنی خطا کا اقرار اور اوس سے توبہ کر کے مذہب حق کو اختیار کیا تھا اور اس واقعہ کی
شرح یہ ہے کہ جب اونہون نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مین پہونچنے کے لیے
مدینۂ منورہ کا قصد کیا اور حضرت نے اونسے ملاقات نہین کی اور بعض لوگون نے اون (ہشام) سے

بیان کیا کہ ہمکو حضرت نے یہ حکم دیا ہے کہ ہمکو حضرت کی خدمت مین اوسوقت تک نہ پونہچائین جبتک کہ تم جسمیت کے قائل ہو۔ یہ سُنکر ہشام نے قسم کھاکر بیان کیا کہ مین نے مذہب جسمیت کو اسی لیے اختیار کیا تہاکہ وہ میرے امام کے قول کی موافقت کرتا ہے پس جبکہ حضرت نے اوس [illegible] انکار فرمایا تو مین اوس سے توبہ کرتا ہون اسکے بعد اونکو حضرت نے اپنی خدمت مین طلب کیا اور دعاءِ خیر دی اور حضرت نے ہشام سے ارشاد فرمایا کہ حق تعالی کسی شے سے مشابہت نہین رکھتا ہے اور کوئی شے اوس سے مشابہت نہین رکھتی ہے اور جو کچھہ کہ وہم مین آتا ہے وہ اوس کے خلاف ہے۔

اور حضرت سے یہ بہی منقول ہوا ہے کہ۔

سبحان من لا یعلم احد کیف ھو الا ھو لیس کمثلہ شئ وھو السمیع البصیر لا یحد ولا یجس[۵۱] ولا تدرکہ الابصار ولا یحیط بہ شئ ولا ھو جسم ولا صورۃ ولا بذی تخطیط[۵۲] ولا تحدید۔

حق تعالی ہر ایک نقصان سے منزہ ہے اوسکے سوا کوئی نہین جانتا کہ وہ کیسا ہے۔ اوسکی مثل کوئی شے نہین ہے۔ وہ سمیع و بصیر ہے وہ محدود نہین ہے۔ وہ محسوس نہین ہے۔ اور ابصار اوسکا ادراک نہین کرسکتین اور کوئی چیز اوسکا احاطہ نہین کرسکتی وہ نہ جسم ہے نہ صورت ہے اور اوس کے لیے کوئی علامت اور تحدید نہین ہے۔

چوتھی صفت کہ جوہر و عرض کے ساتہ موصوف نہ ہونا۔ اور حق تعالی کا جوہر و عرض کی ساتہ موصوف ہونا باطل ہے اسلیے کہ ان دونون کے ساتہ ممکن ہی موصوف ہوتا ہے اسلیے کہ جوہر اپنے کمال مین عرض کا محتاج ہوتا ہے اور عرض اپنے وجود مین جوہر کی محتاج ہوتی ہی اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ جوہر سے وہ ممکن مراد ہوتا ہے جو اپنے وجود مین کسی موضوع[۵۳] کا محتاج نہ ہو اور عرض سے وہ ممکن مراد ہوتا ہے جو اپنے وجود مین کسی موضوع کا محتاج ہو پس اگر واجب تعالی کا جوہر یا عرض ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم ہے۔

[۵۱] محتمل ہے کہ وہ حاسۂ لمس سے ہو اس تقدیر پر اوسکے معنی یہ ہونگے کہ وہ محسوس نہین ہوسکتا اور محتمل ہے کہ وہ جس سے ہو اس تقدیر پر اوسکے معنی یہ ہونگے کہ وہ ہاتہ وغیرہ سے چھوا نہین جاسکتا ۱۲ [۵۲] تخطیط کے معنی ہین کسی زمین پر خط دیکر اوسکا معین کرلینا ۱۲ [۵۳] موضوع سے وہ محل مراد ہے جو وجود مین اپنے حال کا محتاج نہ ہو ۱۲

تنبیہ۔ حکماء نے لفظ جوہر کا ہر اوس موجود پر اطلاق کیا ہے جو بنفسہ قائم ہو اور اس معنی سے حق تعالی کی ذات مقدسہ پر لفظ جوہر کا اطلاق کرنا صحیح ہوگا لکن از بسکہ اسماء الٰہی توقیفی ہین جنمین لفظ جوہر منقول نہین ہوا۔ اس صورت مین لفظ مذکور کا حق تعالی پر باعتبار شرع اطلاق کرنا صحیح نہ ہوگا۔
چنانچہ شاہزادہ عبد العظیم کے اوس کلام مین جسکو اونہون نے حضرت امام علی نقی علیہ السلام پر عرض کیا تھا منقول ہے۔

انہ لیس بجسم ولا جوھر ولا عرض بل ھو مجسم الاجسام و مصور الصور و خالق الاعراض والجواھر و رب کل شئ و مالکہ و محدثہ

حق تعالی جسم ہے نہ جوہر اور نہ عرض بلکہ وہ جسمون اور صورتون کا پیدا کرنے والا اور اعراض و جواہر کا خلق کرنے والا اور ہر شی کا پروردگار اور اوسکا مالک اور حادث کرنے والا ہے۔

پس بعض علماء سے جو منقول ہے کہ وہ لفظ جوہر کا واجب تعالی پر اطلاق کیا کرتے تھے وہ صحت اطلاق کے لیے حجت و سند نہین ہو سکتا۔

پانچوین صفت واجب تعالی کا مکانی نہ ہونا۔ اور اس مطلب پر کئی طرح استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ اگر واجب تعالی کا مکان مین ہونیکے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا جسم ہونا لازم آئیگا لکن اوسکا جسم ہونا باطل ہو چکا ہے لہذا اوسکا مکان مین ہونیکے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہوگا اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حکماء و متکلمین مین مکان کے تین معنی مشہور ہین۔

اول۔ بعد مجرد عن المادۃ جو خارج مین موجود ہے جسکو بعد مفطور بھی کہتے ہین اور اس مذہب کو اشراقیین نے اختیار کیا ہے۔

دوم۔ بعد موہوم جو خارج مین موجود نہین ہے لکن اوسکو وہم تجویز کرتا ہے اور اوسکی فراغ موہوم کے ساتھ بھی تعبیر کی جاتی ہے۔ اور اس مذہب کو متکلمین نے اختیار کیا ہے۔

سوم جسم حاوی کی وہ سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کرتی ہے اور اس مذہب کو مشائین نے اختیار کیا ہے۔

پس واجب تعالی کا پہلے معنی سے مکانی ہونا اسلیے باطل ہے کہ بُعد مجرد کے مکان ہونے سے یہ مراد ہے کہ متمکن مادی کے ابعاد اوس (بُعد مجرد) کے ابعاد پر منطبق ہوں۔ پس جبتک کہ متمکن کا صاحب ابعاد ہونا فرض نہ کیا جائیگا اوسوقت تک بُعد مجرد کا اوسکے لیے مکان ہونا معقول نہ ہوگا۔ پس چونکہ حق تعالی کا جسم اور صاحب ابعاد ہونا باطل ہوچکا ہے لہذا اوسکے لیے پہلے معنی سے مکان کا فرض کرنا باطل ہوگا۔ اور دوسرے معنی سے واجب تعالی کا مکانی ہونا بھی اسی تقریر سے باطل ہوتا ہے اسلیے کہ متمکن مادی کے ابعاد کا منطبق ہونا دونوں مذہبوں میں مشترک ہے۔

غایۃ الامر یہ ہے کہ دوسرے مذہب میں مکان کے ابعاد محض وہمی ہونگے بخلاف پہلے مذہب کے کہ اوسمیں مکان کے ابعاد کا خارج میں موجود ہونا مفروض ہے اور ظاہر ہے کہ تقریر استدلال کے جاری ہونے میں اس فرق کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اور تیسرے معنی سے حق تعالی کے صاحب مکان ہونیکا باطل ہونا نہایت واضح ہے اسلیے کہ اوسمیں مکان اور متمکن دونوں کا جسمانی ہونا مفروض ہی جنکا بغیر جسم کے متحقق ہونا محال ہے۔ اب چونکہ واجب تعالی کا جسم و جسمانیات سے منزہ ہونا ثابت ہوچکا ہے لہذا اوسکا مکان کی تیسری معنی کی ساتھ موصوف ہونیکا باطل ہونا نہایت واضح ہوگا۔

دوسری دلیل۔ یہ کہ اگر حق تعالی کے لیے کوئی مکان تجویز کیا جائیگا تو واجب تعالے کا مکان کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ جو موجود متمکن ہوگا اوسکا بغیر مکان کے موجود ہونا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے اور چونکہ واجب تعالی کا اپنے وجود اور لوازم ذاتیہ میں غیر کی طرف محتاج ہونا باطل اور مستلزم امکان ہے لہذا اوسکے لیے مکان کا فرض کرنا باطل ہوگا اور اس تقدیر پر بعض حضرات کا یہ قول درست نہ ہوگا کہ واجب تعالی کا محض اپنے وجود اور لوازم ذاتیہ میں کسی غیر کی طرف محتاج ہونا باطل ہے لکن حق تعالی کا امور خارجی میں کسی شے کی طرف محتاج ہونا کسی محذور پر مشتمل نہیں ہے جیسے اوسکا صفت رازقیت میں وجود مرزوق کی طرف محتاج ہونا پس ممکن ہوگا کہ واجب تعالی محض صفت تمکن میں مکان کی طرف احتیاج رکھتا ہو اور اپنے وجود میں اوس (مکان) کی طرف احتیاج نہ رکھتا ہو اور اس قول کے درست نہ ہونے کی

یہ وجہ ہے کہ کسی متمکن کا بغیر اپنے مکان کے موجود ہونا معقول نہین ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے
اس صورت مین اگر حق تعالی کا مکانی ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنے وجود ہی مین مکان کی
طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور اس مطلب پر اوس حدیث شریف سے تائید ہوتی ہے جسکو
کہ صدوق ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین سلیمان ابن مہران سے نقل کیا ہے وہ (سلیمان
بن مہران) کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مین عرض کیا کہ
آیا حق تعالی کی نسبت کسی شخص کا یہ کہنا کہ وہ مکان مین ہے جائز ہے یا نہین پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

سبحان اللہ تعالی عن ذلک انہ لوکان فی مکان لکان محدثا لان الکائن فی مکان محتاج الی المکان والاحتیاج من صفات المحدث لا من صفات القدیم۔	حق تعالے مکان سے منزہ ہے اگر وہ کسی مکان مین ہوگا تو اوس کا حادث ہونا لازم ہوگا اس لیے کہ جو شخص کسی مکان مین ہوتا ہے وہ اوس مکان کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حادث کے صفات مین داخل ہے نہ قدیم کے صفات مین۔

اور جناب غفران مآب طاب ثراہ نے اس حدیث شریف کو نقل کرنیکے بعد ارشاد فرمایا ہے کہ
یہ حدیث دلیل عقلی کو متضمن ہے اور شاید کہ اوسکا حاصل یہ ہو کہ جس چیز کا متمکن ہونا متصور ہوگا
عقل اس بات کا حکم کریگی کہ اوسکا بدون مکان موجود ہونا ممکن نہین ہے۔

تیسری دلیل۔ اگر واجب تعالی کے لیے کوئی مکان فرض کیا جائیگا تو مکان کا قدیم و واجب
ہونا اور متمکن و مکان مین سے ہر ایک کا اپنے وجود مین مستغنی ہونا یا متمکن کا بغیر مکان کے موجود ہونا
لازم آئیگا اسلیے کہ اگر مکان کا ازلی ہونا تجویز کیا جائیگا تو قدیم و واجب کا متعدد ہونا اور متمکن و مکان
مین سے ہر ایک کا دوسرے سے اپنے وجود مین مستغنی ہونا لازم آئیگا جسکی وجہ ظاہر ہے اور اگر مکان
کا حادث ہونا تجویز کیا جائیگا تو مکان کے موجود ہونے سے پہلے واجب تعالی کا بغیر مکان کی موجود
ہونا لازم آئیگا جسکا متمکن ہونا مفروض ہے لیکن ازبسکہ قدما کا متعدد ہونا یا متمکن کا بغیر مکان کے
موجود ہونا باطل ہے اسلیے واجب تعالی کے لیے کسی مکان کا تجویز کرنا بھی باطل ہوگا۔

اسکے علاوہ کہہ سکتے ہین کہ اگر واجب تعالیٰ کے لیے مکان کا تجویز کرنا صفت کمال ہے تو اوسکا ہمیشہ کسی مکان مین موجود ہونا اور اوسکی طرف محتاج ہونا اور مکان کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور اگر اوسکی لیے مکان کا تجویز کرنا کمال نہین ہے تو اوسکے لیے مکان کا فرض کرنا عبث ؛ یا موجب نقص ہوگا اور اس صورت مین یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کسی مکان کو حادث کرے بعد ازان اوسمین متمکن ہو جسطرح کہ کوئی جولاہہ کپڑا بنتا اور اوسکو پہن لیتا ہے اسلیے کہ اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کا ناقص یا مسبوق بنقص یا مستکمل بغیر ہونا لازم آئیگا اور جولاہہ کی مثال کا ما نحن فیہ پر منطبق نہ ہونا واضح ہے اسلیے کہ اوس (جولاہہ) کے محتاج اور ناقص ہونے مین کوئی محذور لازم نہین آتا۔

چوتھی دلیل - اگر واجب تعالیٰ کے لیے کسی مکان کا ہونا فرض کیا جائیگا تو یا جملہ تحیزون مین تداخل لازم آئیگا یا ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اسلیے کہ اگر واجب تعالیٰ کا جملہ احیاز مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو پہلا محذور (جملہ متحیزون مین تداخل) لازم آئیگا اور اگر بعض احیاز مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسرا محذور (ترجیح بلا مرجح) لازم آئیگا۔ اور اس صورت مین یہ نہین کہہ سکتے کہ واجب تعالیٰ کا ارادہ مرجح قرار پائیگا اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئیگی اسلیے کہ حق تعالیٰ کے ارادہ کو جملہ احیاز سے یکسان نسبت ہے پس اگر ارادہ واجب تعالیٰ کا بعض احیاز دون بعض سی متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ علاوہ برین قبل ارادہ اوس (واجب تعالیٰ) کا مکان سے مستغنی ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا ناقص اور مستکمل بغیر ہونا بھی لازم آئیگا اسلیے کہ اگر اوسکے لیے مکان کا ہونا کمال ہے تو قبل ارادہ اوسکا ناقص ہونا اور بعد ارادہ اوسکا مستکمل بغیر ہونا لازم آئیگا اور اگر اوسکے لیے مکان کا ہونا نقصان ہے تو قبل ارادہ اوسکا کامل اور بعد ارادہ ناقص ہونا لازم آئیگا جسکی وجہ ظاہر ہے۔

اور واجب تعالیٰ کے مکانی نہ ہونے پر بہت سے احادیث دلالت کرتے ہین منجملہ اونکے وہ خبر ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب امالی مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ۔

ان اللہ تبارک وتعالی لایوصف بزمان ولامکان ولاحرکۃ ولاانتقال ولاسکون بل ھوخالق الزمان والمکان والحرکۃ والسکون والانتقال تعالی اللہ عما یقول الظالمون علوا کبیرا۔

حق تعالے زمان اور مکان اور حرکت وانتقال اور سکون کے ساتھ موصوف نہین ہوتا بلکہ وہ زمان اور مکان اور حرکت اور سکون اور انتقال کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ ان چیزون سے کہین برتر ہے جنکے ظالم لوگ قائل ہین۔

اور بعض اخبار مین وارد ہوا ہے کہ یہود کا ایک عالم حضرت ابوبکر کی خدمت مین حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ۔ آیا امت پر رسول خداؐ کے خلیفہ آپ ہی ہین۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہان۔ اوس (عالم یہود) نے کہا کہ ہم توراۃ مین یہ مضمون پاتے ہین کہ انبیاء کے خلفاء اونکی امتون سے اعلم ہوتے ہین پس آپ مجھکو حق تعالی کے حال سے خبر دین کہ وہ کہان ہے آیا وہ آسمان مین ہے یا زمین مین۔ پس حضرت ابوبکر نے ارشاد فرمایا کہ وہ آسمان مین عرش پر ہے۔ یہودی کہنے لگا۔ پس مین دیکھتا ہون کہ زمین اوس سے خالی ہے اور اوسکو دیکھتا ہون کہ وہ اس قول کی بنا پر بعض جگہ ہوگا اور بعض جگہ نہ ہوگا پس اوس سے حضرت ابوبکر نے ارشاد فرمایا کہ یہ تو زندیقون کا کلام ہے تم میرے پاس سے دور ہوجاؤ ورنہ تمکو قتل کردونگا۔ پس وہ مرد یہودی تعجب کرتا ہوا وہان سے ہٹا اور اسلام پر استہزا کرتا تھا۔ پس اوسکے سامنے سے حضرت امیر المومنین علیہ السلام تشریف لائے اور ارشاد فرمایا کہ اے یہودی مجھکو وہ امر جس سے تو نے سوال کیا تھا اور وہ امر جو تیرے جواب مین بیان کیا گیا معلوم ہوا اور ہم یہ کہتے ہین کہ۔

انّ اللہ عزوجل این الاین ولا این لہ وجل عن ان یحویہ مکان وھو فی کل مکان بغیر مماسۃ ولامجاورۃ یحیط علما بما فیہا ولا یخلو شی من تدبیرہ تعالی وانّی

حق تعالی نے این (مکان) کو پیدا کیا ہے پس اوسکے لیے کوئی این نہین ہی اور وہ اس امر سے برتر ہے کہ اوسپر کوئی مکان حاوی ہو اور وہ ہر ایک مکان مین ہے بغیر اسکے کہ اوس سے مس کرکے یا اوسکا مجاور رہو۔ اوسکا علم اون چیزون پر محیط ہے جو اوسمین موجود ہین اور اوسکی تدبیر سے کوئی شے خالی نہین ہے اور مین تمکو اوس

مخبرك بما جاء في كتبكم يصدق بما ذكرته لك فان عرفته اتؤمن به۔

چیز کی خبر دیتا ہون جو تمہاری بعض کتب مین مذکور ہوئی ہی اور وہ میرے بیان کی تصدیق کرتی ہے پس اگر تو اوسکو پہچان لیگا تو آیا اوپر ایمان لائیگا یا نہین۔

یہودی نے کہا کہ ہان حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

الستم تجدون في بعض كتبكم ان موسىٰ بن عمران كان ذات يوم جالسًا اذ جاءه ملك من المشرق فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل۔ ثم جاء ملك من المغرب فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل ثم جاء ملك آخر فقال من اين جئت قال جئتك من السماء السابعة من عند الله۔ ثم جاءه ملك آخر فقال من اين جئت فقال جئتك من الارض السابعة السفلى من عند الله عز وجل فقال موسىٰؑ سبحان من لا يخلو منه مكان ولا يكون الى مكان اقرب من مكان۔

آیا تم اپنی بعض کتب مین یہ مضمون نہین پاتے ہو کہ حضرت موسےؑ ایک دن بیٹھے ہوے تھے کہ اونکے پاس مشرق سے ایک فرشتہ آیا پس اوس سے حضرت موسیؑ نے فرمایا کہ تم کہان سے آتے اوسنے کہا کہ خداے عز وجل کے پاس سے پھر مغرب سے ایک فرشتہ آیا اور حضرت موسیؑ نے اوس سے پوچھا کہ تم کہان سے آئے اوسنے کہا کہ خداے عز وجل کے پاس سے۔ پھر ایک اور فرشتہ آیا اور حضرت نے اوس سے پوچھا کہ تم کہان سے آتے اوسنے عرض کیا کہ مین آسمان ہفتم سے آپکے پاس خدا کا بھیجا ہوا آیا ہون۔ پھر اونکے پاس ایک فرشتہ اور آیا پس حضرت نے کہا کہ تم کہان سے آئے اوسنے کہا کہ مین آپکے پاس نیچے کی ساتوین زمین سے خدا کا بھیجا ہوا حاضر ہوا ہون پس حضرت موسیؑ نے فرمایا کہ منزہ و پاک ہے وہ خدا جس سے کوئی مکان خالی نہین ہے اور وہ کسی مکان سے بہ نسبت دوسرے مکان کے قریب تر نہین ہے۔

پس یہودی نے عرض کیا کہ مین اس امر کی شہادت دیتا ہون کہ یہی حق ہے اور آپ اپنے نبیؐ کی مقام کے لیے اوس شخص سے احق ہین جو اوسپر متولی ہے۔

چھٹی صفت } کسی جہت مین نہ ہونا۔ اور واجب تعالی کا کسی جہت مین تجویز کرنا

صحیح نہین ہے اسلیے کہ جو چیز کسی جہت مین موجود ہوتی ہے وہ قابل اشارہ ہوتی ہے اور جو چیز کہ قابل اشارہ ہے وہ یا جسم ہے یا جسمانی[1] اور حق تعالی جسم اور جسمانیات سے منزہ ہے اسلیے کہ جسم اپنے اجزاء وغیرہ کا محتاج ہے اور جسمانی خود اوس (جسم) کا محتاج ہے اور احتیاج کا وجوب وجود کے منافی ہونا معلوم ہے اور حق تعالی کا جسم ہونا اوپر کی تقریرون سے باطل ہو چکا ہے۔ علاوہ برین جہت سے طول وعرض وعمق کی انتہا مراد ہوتی ہے اور وہ (جہت) اگرچہ باعتبار مشہور قسمہ چہ جہت مین محدود ہے لکن در اصل وہ کسی عدد مین منحصر نہین ہوسکتی اسلیے کہ ایک ہی جسم مین غیر متناہی امتداد کا فرض کرنا اور ہر ایک امتداد مین دو جہتون کا فرض کرنا جائز ہے اب اگر واجب تعالی کا جہت مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا مکانی ہونا ضروری ہوگا لکن حق تعالی کا مکانی ہونا باطل ہو چکا ہے لہذا اوسکا کسی جہت مین فرض کرنا بہی باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالی کا جملہ جہات مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک ہی چیز کا غیر محصور مقامات پر موجود ہونا لازم آئیگا اور اگر کسی خاص جہت مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح کے علاوہ باقی جہات کا اوس سے خالی ہونا لازم آئیگا۔ اور شارح مواقف کہتے ہین کہ گروہ مشبہ نے حق تعالی کے لیے فقط جہت فوق کو مخصوص کیا ہے پس محمد بن کرام سے منقول ہے کہ حق تعالی کا جہت مین ہونا ایسا ہی ہے جیسے کسی جسم کا اوس (جہت) مین موجود ہونا اور یہ کہ وہ (حق تعالی) عرش کے بالائی حصہ سے ملا ہوا ہے اور اوسپر حرکت۔ انتقال اور حرکات جہات کا تغیر و تبدل جائز ہے اور اسی مذہب کو یہود نے بہی اختیار کیا ہے وہ قائل ہین کہ عرش اوسکے نیچے سے اسطرح چرّاتا ہے جیسے اونٹ کا نیا پالان کسی بوجہل سوار کے نیچے چرّاتا ہے اور یہ کہ وہ عرش پر ہر ایک جہت سے چار انگشت نکلا ہوا ہے اور مضر وکہمس اور احمد جہیمی نے اسقدر اور اضافہ کیا ہے کہ با اخلاص لوگ اوس سے دنیا و آخرت مین معانقہ بہی کر سکتے ہین۔ اور اونہین سے بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالی محاذی عرش ہے اور اوس سے ملا ہوا نہین ہے پس بعض نے کہا ہے کہ حق تعالی کو عرش سے جو فاصلہ ہے اوسکی مسافت

---

[1] وہ چیز جو جسم مین قائم ہو جیسے شکل وغیرہ۔ ۱۲

متناہی ہے اور بعض نے مسافت کا غیر متناہی ہونا بیان کیا ہے اور بعض لوگ کہتے ہین کہ حق تعالے کا جہت مین ہونا ایسا نہین ہے جیسا کہ کسی جسم کا جہت مین موجود ہونا فرض کیا جاتا ہے پس ان لوگون کی ساتہ محض لفظ جسم کا اطلاق کرنے مین مناقشہ ہو سکتا ہے اسلیے کہ شریعت مین لفظ جسم کا حق تعالے پر اطلاق کرنا تجویز نہین کیا گیا لکن اونپر مجسمہ کے احکام جاری نہ کیے جائین گے - اور جو لوگ کہ واجب تعالی کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہین اونہون نے کئی طرح استدلال کیا ہے -

پہلی دلیل - یہ امر بدیہی ہے کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا متحیز ہوگی یا اوس (متحیز) مین قائم ہوگی اور چونکہ واجب تعالی کا کسی حیز مین قائم ہونا صحیح نہین ہے اسلیے اوسکا متحیز ہونا معین ہوگا اور چونکہ ہر ایک متحیز کے لیے جہت کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا واجب تعالی کے لیے بہی جہت کا ہونا ضروری ہوگا - اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک موجود کا متحیز ہونا یا اوسمین قائم ہونا فقط اون چیزون کے ساتہ مخصوص ہے جو محسوس ہین اور غیر محسوس کے لیے انحصار مذکور کو کسی عاقل نے تجویز نہین کیا پس مجردات کے لیے احکام محسوسات کا ثابت کرنا بداہت وہم پر مبنی ہوگا -

دوسری دلیل - بداہت عقل حاکم ہے کہ واجب تعالی یا عالم مین داخل ہوگا یا اوس سے خارج ہوگا یا نہ داخل ہوگا نہ خارج لکن چونکہ تیسری صورت کے اختیار کرنے مین معقول سے خروج لازم آتا ہی لہذا پہلی دونون صورتون مین سے ایک کا اختیار کرنا معین ہوگا اور اون دونون صورتون مین اوسکے لیے جہت کا ثابت ہونا لازم ہوگا - اور اسکا جواب یہ ہے کہ واجب تعالی نہ عالم مین داخل ہے نہ اوس سے خارج ہے اسلیے کہ ہر ایک موجود کا عالم مین داخل یا اوس سے خارج ہونا لازم نہین ہے اور حصر مذکور کا قائل ہونا محض وہمی ہے نہ عقلی - لہذا اس (تیسری) صورت کی اختیار کرنے مین موہوم سے خروج لازم آئیگا نہ معقول سے

تیسری دلیل - ہر ایک موجود یا قائم بنفسہ ہوگا یا قائم لغیرہ ہوگا اور قائم بنفسہ وہی ہے جو بالذات متحیز ہو اور قائم لغیرہ وہ موجود ہے جو بالتبع متحیز ہو پس چونکہ حق تعالی کا قائم بنفسہ ہونا ثابت ہی لہذا اوسکا متحیز بالذات اور کسی جہت مین ہونا ثابت ہوگا اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ قائم بنفسہ اور قائم لغیرہ کی جو تفسیر کی گئی ہے وہ صحیح نہین ہے اسلیے کہ قائم بنفسہ سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جو محل سے مستغنی ہو اور

اوسکا متحیز بالذات ہونا لازم نہ ہوگا اور قائم لغیرہ سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جو محل کا محتاج ہو اور اوسکا متحیز بالتبع ہونا لازم نہ ہوگا۔

تنبیہ - یہ جواب مذہب اشاعرہ پر مبنی ہے جو واجب الوجود کے لیے صفات زائدہ کو ثابت کرتے ہین اور مذہب امامیہ کی بناپر جو عینیت صفات کے قائل ہین یہ جواب ہوگا کہ قائم بنفسہ سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جو محل کا محتاج نہ ہو اور اوس کا متحیز ہونا لازم نہ ہوگا فلیتنبہ۔

چوتھی دلیل - وہ ظواہر آیات و روایات ہین جو موہم تجسم ہین جیسے قول باری تعالی الرحمن علی العرش استوی اور قول باریتعالی فان استکبروا فالذین عند ربک - اور وجاء ربک والملک صفا صفا - اور الیہ یصعد الکلم الطیب - اور تعرج الملائکۃ والروح الیہ - اور هل ینظرون الا ان یاتیھم اللہ فی ظلل من الغمام اور ءامنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض - اور آیہ ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی - اور حدیث نزول انہ تعالی ینزل من السماء الدنیا کل لیلۃ یا فی کل لیلۃ جمعۃ فیقول هل من تائب فاتوب الیہ وهل من مستغفر فاغفر لہ - اور قول آنحضرت جاریہ خرسا کے لیے کہ خدا کہان ہے اوسنے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور حضرت نے اوسکی تقریر[1] فرمائی اور انکار نہین فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ وہ مومنہ ہے پس سوال اور حضرت کی تقریر دونون مین جہت اور مکان کے موجود ہونے کی طرف اشعار ہوتا ہے اور اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ آیات و روایات جو موہم تجسم ہین وہ ظواہر ظنیہ ہین اور وہ ان قطعی دلیلون کے معارض نہین ہوسکتے جنسے حق تعالی کا مکان اور جہت سے منزہ ہونا ثابت ہوچکا ہے اس صورت مین ظواہر مذکورہ کا تاویل کرنا متعین ہوگا جیسا کہ سابق مین مذکور ہوچکا ہے۔

اس مقام پر شارح مواقف کے کلام کا محصل یہ ہے کہ تاویل کی دو صورتین ہوسکتی ہین

(۱) بطور اجمال اور اوسکی تفصیل کا خدا و رسول کے حوالہ کرنا اور اکثر سلف کا یہی طریقہ تھا چنانچہ امام احمد

---

[1] تقریر فرمانے سے یہ مطلب ہے کہ حضرت نے اوس کو برقرار رکھا اور کوئی اعتراض نہین کیا

بن حنبل سے منقول ہوا ہی کہ استوا معلوم ہے او کیفیت مجہول ہی اور اوس ہی بحث و تفتیش کرنا بدعت ہے۔

(۲) بطور تفصیل جسکو علماء کے دوسرے گروہ نے اختیار کیا ہے پس پہلی آیت مین استواء سے غلبہ واستیلاء کا مراد لینا معین ہوگا جیسا کہ شاعر کہتا ہے ۔ قد استوی عمرو علی العراق من غیر سیف ودم مھراق۔ اور دوسری آیت مین عندیت کا اصطفاء واکرام پر محمول کرنا معین ہوگا جیسے کہا جاتا ہے کہ فلان شخص بادشاہ سے قریب ہے۔ اور تیسری آیت مین مضاف کا محذوف فرض کرنا معین ہوگا او جاء ربک کے معنی ہونگے وجاء امر ربک مثلاً اور چوتھی آیت مین کلمہ طیب کے اوسکی طرف صعود کرنے سے اوسکا پسندیدہ اور مقبول ہونا مراد لیا جائیگا اسلیے کہ کلام عرض ہے جسکا منتقل ہونا ممتنع ہے اور پانچوین آیت مین عروج سے ایسے مقام پر صعود کرنا مراد ہوگا جہان طاعات وعبادات کے ذریعہ سے تقرب کیا جاتا ہے اور رضاء پروردگار حاصل کیجاتی ہے اور چھٹی آیت مین خدا تعالی کے اتیان (آنے) سے اوس کے عذاب کا آنا مراد لیا جائیگا اور ساتوین آیت مین من فی السماء سے حکم من السماء مراد لیا جائیگا مثلاً اور آٹھوین آیت مین دنو (قریب ہونے) سے حضرت رسول خدا کا بوجہ طاعت تقرب کو حاصل کرنا مراد لیا جائیگا اور قاب قوسین کے ساتھ جو مقدار بیان کی گئی ہے اوس سے معقول کا محسوس کے ساتھ تصور کرنا مراد لیا جائیگا۔ اور حدیث نزول مین خدا کے لطف ورحمت کا نازل ہونا اور توبہ واستغفار پر بطور تمثیل حث وترغیب کرنا مراد لیا جائیگا اور شب کا ذکر محض اس امر پر محمول کیا جائیگا کہ وہ وقت خضوع وخشوع ہے اور جاریہ خرساء (گونگی لڑکی) کی حدیث مین لفظ این کے ساتھ اسلیے سوال کیا گیا ہے کہ اوسکی نسبت یہی خیال تھا کہ وہ ابنیت اور آلہیت کا اعتقاد رکھتی ہے پس جبکہ اوسنے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوگیا کہ وہ (جاریہ) بت پرست نہین ہے اور اوسکا اشارہ اس امر پر محمول کیا گیا کہ حق تعالی خالق آسمان ہے لہذا اوسکے ایمان کا حکم کیا گیا بہرحال جبکہ نقلی امور کا عقلی دلیل کے مخالف ہونا فرض کیا جاتا ہے تو اون (نقلی امور) مین تاویل کرنا معین ہے اور اونکی وجہ سے عقلی دلیل کا ساقط کردینا خلاف عقل ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ حضرات معصومین علیہم السلام کے اخبار واحادیث اس مطلب پر بصراحت دلالت کرتے ہین کہ حق تعالی جسم۔ مکان اور جہت

منزہ ہے چنانچہ بعض احادیث کا تذکرہ ہوچکا ہے - اور جناب امیر المومنین علیہ السلام نے جاثلیق کے جواب مین ارشاد فرمایا ہے کہ -

اللہ عزوجل حامل العرش والسموات والارض وما فیہما وما بینہما وذلک قول اللہ ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکہما من احد من بعدہ فکل محمول یحملہ اللہ بنورہ وعظمتہ وقدرتہ لایستطیع لنفسہ ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حیوۃ ولا نشورا فکل شئ محمول واللہ تبارک وتعالی الممسک لہما ان تزولا اھ

حق تعالے حامل ہے عرش اور آسمانون اور زمین اور اون چیزون کا جو زمین و آسمان کے اندر ہین چنانچہ ارشاد فرمایا ہے کہ حق تعالی آسمانون اور زمین کو زائل ہونے سے روکتا ہے اور اگر وہ زائل ہوجائین تو پھر اونکو خدا کے سوا کوئی شخص نہین روک سکتا ارشاد فرماتے ہین کہ ہر ایک محمول کو حق تعالے اپنے نور و عظمت اور قدرت سے اوٹھائے ہوے ہے اور اوس (محمول) کو اپنے نفع اور ضرر اور موت اور حیات و نشور (دوبارہ زندہ ہونے) پر قدرت نہین ہے پس ہر ایک چیز محمول ہے اور حقتعالی اون دونون کا زائل ہونے سے روکنے والا ہے اھ -

اور حضرت امام رضا علیہ السلام نے ابو قرہ محدث کے اس سوال کے جواب مین کہ آیا آپ اس امر کا اقرار کرتے ہین کہ حق تعالے محمول ہے ارشاد فرمایا کہ -

کل محمول مفعول بہ مضاف الی غیرہ محتاج والمحمول اسم نقص فی اللفظ والحامل فاعل وھو فی اللفظ مدحۃ وکذلک قول القائل فوق وتحت واعلا واسفل وقد قال اللہ لہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا ولم یقل فی کتبہ انہ المحمول بل قال انہ الحامل فی البر والبحر والممسک للسموات والارض ان تزولا والمحمول ما سوی اللہ ولم یسمع احد آمن

ہر ایک محمول دوسری چیز کا محتاج ہوتا ہے اور لفظ محمول معنی نقص پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حامل معنی مدح پر دلالت کرتا ہے اور حق تعالی کی اسماء حسنیٰ مین لفظ محمول وارد نہین ہوا بلکہ حق تعالے خشکی و دریا مین حامل ہے اور آسمانون اور زمین کے لیے اونکے زائل ہونے سے روکنے والا ہے اور جو چیز کہ خدا کے سوا ہے وہ محمول ہے اور کوئی شخص جو حق تعالے اور اوسکی عظمت پر ایمان لاچکا ہے وہ حق تعالی کی نسبت اپنی دعا مین یا محمول کے ساتھ خطاب نہین کرتا -

بالله وعظمته فطفی دعائه یامحمول الی ان
قال ابوقره فتكذب بالروایة التی جاءت
ان الله اذا غضب انما یعرف غضبه ان
الملئكة الذین یحملون العرش یجدون ثقله
علی کواهلهم فیخرون سجدا فاذا ذهب الغضب
خف ورجعوا الی مواقفهم فقال ابوالحسن
علیه السلام اخبرنی عن الله تبارك وتعالی
منذ لعن ابلیس الی یومنا هذا غضبان
علیه فمتی رضی وهو فی صفتك لم یزل
غضبانا علیه وعلی اولیائه وعلی اتباعه
وکیف تجتری ان تصف ربك بالتغییر
من حال الی حال وانه یجری علیه مایجری
علی المخلوقین سبحانه وتعالی لم یزل مع
الزائلین ولم یتغیر مع المتغیرین ولم یتبدل
مع المتبدلین ومن دونه فی یده وتدبیره
وکلهم الیه محتاج وهو غنی عما سواه۔

ابوقرہ نے عرض کی کہ آیا آپ اوس روایت کی تکذیب کرتے ہین
کہ جب حق تعالی غضبناک ہوتا ہے تو وہ فرشتے جو حاملان
عرش ہین اوسکی گرانی کو اپنے کاندہون پر محسوس کرتے ہین
اور سجدے مین گر پڑتے ہین اور جب غضب دور ہو جاتا ہے
توگرانی مین خفت حاصل ہوتی ہے اور وہ فرشتے اپنے اپنے
مقام پر عود کرتے ہین پس حضرت نے فرمایا کہ تم یہ بتاؤ کہ
حق تعالے نے جب سے کہ شیطان پر لعنت کی اوس روز سے
آجتک غضبناک ہے اور اوس سے راضی نہین ہوا اور
تمہارے بیان کے موافق وہ شیطان اور اوسکے اولیا اتباع
پر غضبناک ہے اور تم حق تعالے کو تغیر کے ساتہ موصوف
کرتے ہو اور اوس پر ایسے احکام کو جاری کرتے ہو جو مخلوقات
جاری ہوتے ہین۔ پاک و منزہ ہے وہ خدا جو ہر ایک حالت
مین ایک صفت پر باقی ہے اور اوسمین کسی قسم کا تغیر اور تبدل
حاصل نہین ہوسکتا اور اوسکے سوا جو موجود ہے اوسی کے
قبضہ و تصرف مین رہتا ہے اور جملہ مخلوقات اوسکی طرف
محتاج ہے اور وہ اپنے ماسوا سے غنی ہے۔ انتہے ملخص کلامہ

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے اوس زندیق کے جواب مین جس نے آیہ شریفہ
الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر دریافت کی تہی ارشاد فرمایا ہے کہ۔

بذلك وصف نفسه وکذلك هو مستول
علی العرش بائن من خلقه من غیر ان یکون
العرش حاملا له ولا ان یکون العرش حاویا له

حق تعالی نے اس وصف کے ساتہ اپنی مقدس ذات کو
موصوف فرمایا ہے اور اسی طرح وہ عرش پر مستولی اور اپنی
مخلوق سے جدا ہے بغیر اسکے کہ عرش اوسکا حامل و حاوی ہو۔

ولا ان العرش محتاز له ولكنا نقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول من ذلك ما قال وسع كرسيه السموات والارض فثبتنا من العرش والكرسي ما اثبته و نفينا ان يكون العرش او الكرسي حاويا له وان يكون عز وجل محتاجا الى مكان او الى شئ مما خلق بل خلقه محتاجون اليه

لیکن ہم قائل ہین کہ وہ عرش کا حامل و اوسکا روکنے والا ہے اور ہم اس امر کے بھی قائل ہین کہ اوسکی کرسی آسمانون و زمین کے لیے گنجائش رکھتی ہے پس ہم عرش و کرسی کے لیے وہی چیز کو ثابت کرتے ہین جسکو کہ حق تعالے نے ثابت کیا ہے اور ہم اس امر کی نفی کرتے ہین کہ عرش یا کرسی اوسپر محیط ہو یا وہ کسی مکان یا کسی دوسری مخلوق کا محتاج ہو بلکہ اوسکی تمام مخلوق اوسکی طرف محتاج ہے۔

تنبیہ۔ جناب شیخ عبدالقادر جیلانی حنبلی کی کتاب غنیۃ الطالبین پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گروہ مشبہ و مجسمہ مین داخل ہین اس مقام پر اونکی بعض عبارتون کا مع ترجمہ وارد کرنا مناسب ہے چنانچہ فرقہ سالمیہ کے ذکر مین تحریر فرماتے ہین کہ۔

ومن قولهم ان الله تعالى في كل مكان و لا فرق بين العرش وغيره من الامكنة وفي القرآن تكذيبهم قال الله الرحمن على العرش استوى ولا يقول استوى على الارض ولا على بطون الحبالى والجبال وغير ذلك من الامكنة۔

اونکے قول کی بنا پر حق تعالی ہر ایک مکان مین ہے اور عرش اور باقی مکانون مین کوئی فرق نہین ہے حالانکہ قرآن مجید مین اون کی تکذیب موجود ہے حق تعالے فرماتا ہے کہ رحمن عرش پر مستوی ہوا اور یہ نہین فرماتا ہے کہ وہ زمین پر یا حاملہ عورتون کے شکم پر اور پہاڑون پر یا کسی اور مکان پر مستوی ہوا۔

اور دوسرے مقام پر فرقہ معتزلہ کی نسبت تحریر فرماتے ہین کہ۔

فالذي اجمعت عليه فرق المعتزلة من نفي الصفات جميعا فنفت ان يكون له تعالى علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكذلك نفت الصفات المثبتة بالسمع من الاستواء والنزول وغير ذلك

جس امر پر معتزلہ کے تمام فرقون نے اجماع کیا ہے وہ نفی صفات ہے پس وہ حق تعالی کی علم اور قدرت اور حیات اور سمع اور بصر کی نفی کرتی ہین اور اسیطرح وہ اون صفات کی بھی نفی کرتی ہین جو شریعت سے ثابت ہوئی ہین جیسے استوا اور نزول وغیرہ

سلہ اصل کتاب مین لفظ حنبلی کے بعد ایک مشتبہ سا لفظ اور مذکور ہے ۱۲

اور تیسرے مقام پر تحریر فرماتے ہین کہ۔

لا يجوز عليه الحد ولا النهاية ولا القبل ولا البعد ولا تحت ولا قدام ولا خلف ولا كيف لان جميع ذلك ما ورد به الشرع الا ما ذكرنا من انه على العرش استوى على ما ورد به القرآن والاخبار بل هو تعالى خالق لجميع هذه الجهات ولا يجوز عليه الكمية۔

حق تعالی پر حد اور نہایۃ اور قبل اور بعد اور تحت اور قدام اور خلف اور کیف جایز نہین ہی اسلیے کہ یہ سب ایسی چیزین ہین کہ اونکی موافق شرع وارد نہین ہوئی سوا اوس چیز کے کہ جسکا ہمنے ذکر کیا ہے کہ وہ عرش پر مستوی ہے جیسا کہ قرآن و اخبار مین وارد ہوا ہے بلکہ حق تعالے ان تمام جہات کا پیدا کرنے والا ہے اور اوسپر کمیت جایز نہین۔

اور چوتھے مقام پر تحریر فرماتے ہین کہ۔

واهل السنة يعتقدون ان الله تعالى يجلس رسوله ونبيه المختار على سائر رسله وانبيائه معه على العرش يوم القيمة لما روى عن عبد الله بن عمر رض عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال يجلسه معه على السرير وعن هشام ابن عروة عن ابيه عن عائشة انها قالت سالت رسول الله ص عن المقام المحمود فقال صلعم وعدني ربي القعود على العرش ولك[1] عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن السلام قال اذا كان يوم القيمة

اہل سنت اعتقاد رکھتے ہین کہ حق تعالے قیامت کے دن اپنے رسول اور نبی مختار کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیگا اسلیے کہ عبد اللہ بن عمر کی روایت مین قول باریتعالی عسی ان یبعثک الخ کی متعلق نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہوا ہی کہ حق تعالے اونکو اپنے ساتھ تخت پر بٹھائیگا اور ہشام ابن عروہ کی روایت مین حضرت عائشہ سے منقول ہے وہ فرماتی ہین کہ مین نے رسول خدا صلعم سے سوال کیا کہ مقام محمود سے کیا مراد ہے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ مجھسے میرے پروردگار نے عرش پر بیٹھنے کا وعدہ کیا ہے اور حضرت عمر بن خطاب اور عبد اللہ بن سلام سے منقول ہے کہ جب قیامت کا دن ہوگا تو تمھارے نبی آئین گے

[1] یہ لفظ اسی طرح نسخہ ناصرہ مین مرقوم ہے مگر کسی دوسرے نسخہ سے مقابلہ کی ضرورت ہی اور ممکن ہے کہ وہ لفظ کذلک ہو اور مقصود یہ ہو کہ اسی طرح کی روایت حضرت عمر سے بھی منقول ہے واللہ اعلم ۱۲

جبی نبیکم فاقعدوا علی العرش بین یدی
الله تعالی علی کرسیه فقیل له یا ابا مسعود
اذا کان علی کرسیه الیس هو معه قال
ویلکم هذا اقر حدیث فی الدنیا لعینی قال
حجاج فی حدیثه اذا کان یوم القیمة نزل
الجبار جل اسمه علی عرشه وقدماه
علی الکرسی ویوتی نبیکم صلعم فیقعد بین یدیه
علی الکرسی قال نعم ویلکم هو معه ۔

اور عرش پر خدا کے سامنے اپنی کرسی پر بٹھلائے جاینگے پس اوس
کہا گیا کہ اے ابو مسعود جبکہ وہ اپنی کرسی پر ہونگے تو آیا وہ
خدا کے ساتھ ہونگے اونہون نے کہا کہ وائے ہو تمہارے لیے
کہ ایسی حدیث ہے کہ دنیا مین اس سے زائد کوئی چیز میری آنکھون
کے لیے زائد خنکی بخشنے والی نہین ہے اور حجاج نے اپنی حدیث
مین بیان کیا ہے کہ جب قیامت کا دن ہوگا تو حق تعالی اپنے
عرش سے اوتریگا اور اوسکے دونون قدم کرسی پر ہونگے اور تمہارے نبی لائے
جاینگے اور خدا کے سامنے کرسی پر بٹھائے جاینگے کہا کہ ہان وائے ہو تمہارے اوسکے خدا کے ساتھ ہونگے

اور پانچوین مقام پر روز جمعہ کے فضائل مین حضرت رسول خدا صلعم سے نقل کیا ہے کہ ۔

اتانی جبرئیل ع فی کفه کماة بیضاء فیها
نکتة سوداء فقلت ما هذه یا جبرئیل
قال هذه الجمعة لکم فیها خیر کثیر فقلت
وما هذه النکتة السوداء قال هذه الساعة
تقوم یوم الجمعة وهو سید الایام ونحن نسمی
عندنا یوم المزید وقلت وله تسمونه یوم المزید
یا جبرئیل قال ذلک لان ربک اتخذ فی
الجنة وادیا افیح من مسک ابیض فاذا
کان یوم الجمعة من ایام الآخر هبط الجبار
تبارک وتعالی من عرشه الی کرسیه الی
ذلک الوادی وقد حف الکرسی بمنابر من نور

میرے پاس جبرئیل ع آئے اونکی ہتھیلی مین سماروغ سفید تھا
جسمین ایک سیاہ نکتہ تھا پس مین نے کہا اے جبرئیل یہ کیا ہے
انہون نے کہا یہ جمعہ ہے تم لوگون کے لیے اسمین بہت سی خیر و خوبی ہے
پس مین نے کہا اور یہ سیاہ نکتہ کیسا ہے کہا یہ قیامت ہے کہ جمعہ کے
روز قائم ہوگی اور وہ سید ایام ہے اور ہم اوسکو یوم مزید کہتے ہین
مین نے کہا اے جبرئیل تمنے اسکا نام یوم مزید کیون رکھا ہے
اونہون نے کہا یہ اسلیے ہے کہ تمہارے پروردگار نے بہشت مین
ایک جنگل پیدا کیا ہے جو سپید مشک سے زیادہ خوشبودار ہے پس
جبکہ قیامت کے دنون مین سے جمعہ کا دن ہوگا تو خداوند جبار اپنے
عرش سے اپنی کرسی کی طرف جو اس جنگل کی جانب ہوگی
نزول کرے گا اور اس کرسی پر نور کے ممبر محیط ہون گے

له نسخہ حاضرہ مین یہ لفظ اسی طرح مرقوم ہے اگرچہ بظاہر وہ لفظ مقدر معلوم ہوتا ہے ۱۲

يجلس عليه النبيّون وخصّت المنابر بكراسيّ
من ذهب مكلّلة بالجواهر يجلس عليها
الصديقون والشهداء ثمّ جاء اهل الغرف
حتى حضوا بالكثيب فيقول الله تعالى انا
الذي صدقتكم وعدي واتممت عليكم
نعمتي وحللتكم دار كرامتي فاسئلوني
فيقولون باجمعهم نسئالك الرضاء عنّا
فيقول سبحانه وتعالى رضائي عنكم
احلّكم داري وانا لكم كرامتي ثمّ يقول
فسئلوني فيعيدون فيقولون ربنا نسئلك
الرضا ثمّ يقول تعسئلوني فيسئلونه حتى
ينتهي امنيته كل عبد منهم ثمّ يقولون حسبنا
ربنا فيفتح لهم لقدر انصرافهم من يوم
الجمعه مالا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر ويرجع اهل الغرف
الى غرفهم فكل غرفة من لؤلؤة بيضاء
ياقوتة حمراء وزمرد خضراء ليس فيها
قصم ولا وصم مطردة فيها الانهار
متدلية فيها اثمارها فيها ازواجها
وخدمها ومساكنها فليسوا الى
شئ احوج منهم الى الجمعة ليزدادوا

اوسپر حضرات انبیا بیٹھینگے اور وہ ممبر سونے کے ایسے کرسیونکے ساتھ
مخصوص ہونگے جو مرواریدکے ساتھ مزین ہونگے اوسپر گروہ صدیقین
وشہدا بیٹھینگے بعدازان اہل غرف (بہشت کی دریچیون کے
رہنے والے) وارد ہونگے تا اینکہ وہ پشتہاے ریگ کے گرد جمع ہونگے
پس حق تعالی فرمائیگا کہ مین نے تمسے اپنے وعدہ کو پورا اور اپنی نعمت کو
تمپر تمام کردیا اور تمکو اپنے دار کرامت مین اوتار دیا پس تم مجہسے سوال کرو
پس یہ سبکے سب عرض کرینگے کہ ہم تجہسے سوال کرتے ہین کہ ہمسے راضی ہوجا
پس حق تعالی ارشاد فرمائیگا کہ میری رضا ہی نے تمکو میرے گہر مین اوتارا ہے
اور میری کرامت تمکو پہونچائی ہے پہر ارشاد فرمائیگا کہ مجہسے سوال کرو
پس یہ لوگ اپنے اوسی قول کا اعادہ کرینگے اور عرض کرینگے اے پروردگار
ہم تجہسے تیری رضا کا سوال کرتے ہین پہر ارشاد فرمائیگا کہ مجہسے سوال کرو
پس یہ لوگ اوسی سوال کرینگے تا اینکہ اونمین سے ہر ایک بندہ کی آرزو
پوری ہوجائیگی بعدازان یہ لوگ عرض کرینگے کہ اے پروردگار ہمارے لیے
کافی ہے پس اونکے لیے جس مقدار پر کہ اونہون نے جمعہ کے روز بازگشت
کی ہوگی وہ چیزین کشادہ کردیجائینگی جنکو کہ نہ کسی آنکھہ نے دیکھا
ہوگا اور نہ کسی کان نے سنا ہوگا اور نہ کسی انسان کے دل مین خطور
ہوا ہوگا اور اہل غرف اپنے غرفون کی طرف رجوع کرینگے ہر ایک غرفہ
مروارید سفید۔ یاقوت سرخ اور زمرد سبز سے بنایا گیا ہوگا اون غرفون
مین نہ کسی قسم کی شکستگی ہوگی اور نہ کسی طرح کا عیب ہوگا اونمین نہرین
جاری ہونگی اور میوے آویختہ ہونگے اونمین ازواج اور خدام اور سکونت کے
مقامات مہیا ہونگے پس وہ بہ نسبت روز جمعہ کے کسی شی کی طرف زیادہ محتاج

فضلا من سابقهم و رضوانا۔

نہ ہو نگا تاکہ اونکی پروردگار کا فضل و رحمت اونکے لیے زائد ہو۔

اور چھٹے مقام پر میزان اعمال کے بیان مین تحریر فرماتے ہین کہ۔

وهو بيد الرحمن جل جلاله لانه هو الذي يتولى حسابهم لما روى النواس بن سمعان الكلابي قال سمعت رسول الله ص الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما و يضع آخرين في يوم القيمة وقيل انه بيد جبرئيل لما روى عن حذيفة رض قال ان جبرئيل ع صاحب الميزان فيقول له زن يا جبرئيل بينهم فرجح بعضهم على بعض۔

میزان اعمال خدای رحمن کے ہاتھ مین ہوگی کیونکہ حق تعالی ہی اونکے حساب کا متولی ہوگا اسلیے کہ نواس بن سمعان کلابی اپنی روایت مین کہتے ہین کہ مین نے رسول خدا ص کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میزان خدائے رحمن کے ہاتھ مین ہوگی اور وہ قیامت کے دن بعض اقوام کو بلند اور بعض کو پست فرمائیگا اور کہا گیا ہے کہ میزان اعمال حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ہاتھ مین ہوگی اسلیے کہ حذیفہ نے اپنی روایت مین بیان کیا ہے کہ صاحب میزان حضرت جبرئیل علیہ السلام ہین پس حق تعالی اون سے فرمائیگا کہ اے جبرئیل تم ان لوگون مین وزن قائم کرو پس بعض کو بعض پر ترجیح دو۔

اور ساتوین مقام پر توبہ کے ذکر اور عابد بنی اسرائیل کے قصہ مین تحریر فرماتے ہین۔

فوقع في قلبه ان الله تعالى يراني في هذه الحالة من فوق عرشه و انا في الحرام وقد حبط عملي كله

پس اوسکے دل مین یہ امر واقع ہوا کہ خداوند عالم مجھکو اس حالت مین عرش کے اوپر سے دیکھ رہا ہے اور مین حرام مین (مبتلا) ہون بتحقیق کہ میرا کل عمل تباہ ہو گیا۔

اور آٹھوین مقام پر فضائل ماہ شعبان مین تحریر فرماتے ہین۔

عن النبي ص انه قال ينزل الله تعالى في ليلة النصف من شعبان الى سماء الدنيا فيغفر لكل مسلم الا المشرك او المشاحن او قاطع الرحم او امراة تبغي في فرجها۔

جناب رسول خدا ص سے منقول ہے۔ آنحضرت ص نے ارشاد فرمایا کہ شب نیمہ شعبان (شب برات) مین خداوند عالم آسمان دنیا کی طرف اوترتا ہے۔ اور مشرک۔ کینہ دار۔ قاطع رحم۔ اور اوس عورت کے علاوہ کہ جو اپنی پیشاب گاہ مین زنا کرتی ہے ہر مسلمان کی مغفرت فرماتا ہے۔

اور نوین مقام پر فضائل ماہ شعبان مین حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہین۔

ان اللہ تعالیٰ ینزل لیلۃ النصف من شعبان الی سماء الدنیا فیغفر لاکثر من عدد شعر غنم کلب۔	خداوند عالم شب نیمہ شعبان مین آسمان دنیا کی طرف نازل ہوتا ہے اور قبیلہ کلب کی بکری کے بالون کے شمار سے زیادہ آدمیون کو بخشتا ہے۔

اور دسوین مقام پر یوم عاشوراء کے فضائل مین لکھتے ہین۔

واستوی الرب علی العرش یوم عاشوراء۔	عاشورہ کے دن پروردگار عالم عرش پر بیٹھا۔

اور غنیۃ الطالبین مین اور عبارتین بھی ایسی موجود ہین جو اس مطلب کی تائید کرتی ہین جنکا وارد کرنا خالی از نفع ہے اور عبارات مذکورہ سے جو مطالب مستفاد ہوتے ہین ادنمین سے بعض کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

(۱) پہلی عبارت سے حق تعالیٰ کا صاحب مکان ہونا اور اوس (مکان) کا عرش مین منحصر ہونا ثابت ہوتا ہے حالانکہ حق تعالیٰ کا مکان سے منزہ ہونا مطلقاً ثابت ہوچکا ہے اور آیہ شریفہ الرحمن علی العرش الخ سے حق تعالیٰ کے صاحب مکان ہونے پر استدلال کرنا درست نہین ہے جسکی تفصیل اوپر گذرچکی ہے

(۲) دوسری عبارت سے حق تعالیٰ کا حقیقت استوا و نزول کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ معنی مجازی کا کسی گروہ نے بھی انکار نہین کیا ہے۔

(۳) تیسری اور ساتوین عبارت سے حق تعالیٰ پر جہت فوقیت کا در حقیقت جائز ہونا ثابت ہوتا ہے ورنہ تیسری عبارت مین دیگر جہات مرقومہ کے ساتھ اس جہت کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا اور معنی مجازی کا محل نزاع نہ ہونا معلوم ہے۔

(۴) چوتھی عبارت سے جملہ اہل سنت کے نزدیک حق تعالیٰ کا معیت اور جلوس علی السریر اور قدم اور محاذات کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہوتا ہی اگرچہ جملہ اہل سنت کا اس عقیدہ کو اختیار کرنا بظاہر درست نہین ہے کیونکہ بعض علماء کا اعتقاد مذکور کے فاسد ہونے کو بصراحت تحریر کردینا

قابلِ انکار نہین ہے۔

(۵) پانچوین عبارت سے حق تعالیٰ کا عرش سے کرسی پر ہبوط کرنے کے ساتھ درحقیقت موصوف ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۶) چھٹی عبارت سے حق تعالیٰ کے لیے درحقیقت ہاتھ کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ جناب شیخ صاحب نے میزان اعمال کے بارہ مین دو روایتین وارد ون مین ایک روایت مین لفظ وھو بید الرحمن اور دوسری روایت مین لفظ بید جبرئیل مذکور ہے۔

(۷) آٹھوین اور نوین عبارت سے حق تعالے کا نزول کرنا ثابت ہوتا ہے۔

(۸) دسوین عبارت مین حق تعالیٰ کے لیے صفت استوار کا روز عاشورا حاصل ہونا مذکور ہے اور صفاتِ مذکورہ کا عقیدہ تشبیہ پر مبنی ہونا کسی طرح قابل انکار نہین ہے۔ اور جملہ عبارات مین یہ تاویل کرنا کہ شیخ صاحب کے نزدیک اونکے معانی حقیقیہ مراد نہین ہین بلکہ وہ حق تعالے پر محض الفاظ مذکورہ کو بدون تاویل اطلاق کرنے کو تجویز کرتے ہین نہایت رکیک ہے جسکے لیے کسی شاہد معتبر کی حاجت ہے واذ لیس فلیس۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ شارح مواقف وغیرہ کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ مشبہہ کے دو گروہ ہین ایک گروہ تشبیہ حقیقی کا قائل ہے اور حق تعالیٰ کے لیے جسمیت۔ مکان اور جہت کو دراصل ثابت کرتا ہے اور دوسرا گروہ اسکا قائل نہین ہے مگر حق تعالیٰ کو بدون تاویل اون اوصاف کے ساتھ موصوف کرتا ہے جو قرآن وحدیث مین وارد ہوئے ہین جیسے حرکت وسکون۔ نزول وصعود وغیرہ پس تا وقتیکہ شیخ صاحب موصوف کا خود اونکی تصریح یا کسی دوسرے شخص موثوق بہ کی تقریر سے اونکا دوسرے گروہ مین داخل اور پہلے گروہ سے خارج ہونا ثابت نہ ہو جاے اوسوقت تک اونکی عبارتون کا اونکے معانی ظاہریہ پر محمول کرنا لازم ہوگا اور اونمین تاویل کرنا درست نہ ہوگا اسلیے کہ الفاظ کا اونکے معانی حقیقیہ پر محمول کرنا لازم ہے تا وقتیکہ اوسکے کوئی قرینہ خارجہ موجود نہ ہو جسکا اس مقام پر مفقود ہونا محقق ہے البتہ اگر فرقہ مشبہہ کا صرف گروہ دوم مین منحصر ہونا فرض کر لیا جاے تو عبارات شیخ صاحب مین تاویل کرنا اور اونکا معانی

حقیقیہ پر محمول نہ کرنا ضروری ہوگا لکن فرقہ مشبہہ کا دو گروہون پر منقسم ہونا اور فقط گروہ دوم مین منحصر ہونا
معلوم ہے اور اس مطلب کی شارح مواقف وغیرہ نے جنکا محقق فن ہونا شیخ صاحب کی اہل مذہب کے
نزدیک قابل چون وچرا نہین ہے تصریح کی ہے چنانچہ شرح مواقف کے نسخہ مطبوعہ صفحہ ۱۷۵ پر یہ عبارت
مرقوم ہے جسکا ترجمہ اوپر کی عبارتون مین مذکور ہو چکا ہے - انه تعالی لیس فی جهة من
الجهات ولا فی مکان من الامکنة وخالف فیه المشبّهة وخصّصوه بجهة الفوق
اتفاقاً ثم اختلفوا فیما بینهم فذهب ابو عبد الله محمد بن الکرام الی ان کونه فی الجهة
ککون الاجسام فیها وهو ان یکون بحیث یشار الیه انه ههنا او هناك قال وهو مماس
للصفحة العلیا من العرش ویجوز علیه الحرکة والانتقال وتبدل الحرکات والجهات
وعلیه الیهود حتی قالوا العرش یأطّ من تحته اطیط الرحل الجدید تحت
الراکب الثقیل وقالوا انه یفضل علی العرش من کل جهة اربعة اصابع وزاد بعض
المشبّهه کمضر وکهمس واحمد الهجیمی انّ المخلصین من المومنین یعانقونه فی
الدنیا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غیر مماس له فقیل بُعده عنه بمسافة
متناهیة وقیل بمسافة غیر متناهیة ومنهم من قال لیس کونه فی الجهة ککون
الاجسام فی الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الی اللّفظ دون المعنی والاطلاق
اللّفظی یتوقف علی ما ورد به الشرع - اور شرح مواقف نسخہ مطبوعہ صفحہ ۱۷۳ سے یہ عبارت
شروع ہوکر صفحہ ۱۷۴ پر ختم ہوئی ہے جو مع خلاصہ ترجمہ وارد کی جاتی ہے -

المقصد الثانی فی انه تعالی لیس بجسم
وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض
الجهال الی انه جسم ثم اختلفوا فالکرامیة
ای بعضهم قالوا هو جسم ای موجود وقوم
آخرون منهم قالوا هو جسم ای قائم بنفسه

حق تعالے جسم نہین ہے اور اہل حق کا مذہب یہی ہے اور
بعض جُہال کا مذہب یہی کہ وہ جسم ہے پھر اونہون نے اختلاف
کیا ہے پس بعض کرامیہ کہتے ہین کہ وہ جسم ہے یعنی موجود ہے
اور بعض کرامیہ کہتے ہین کہ وہ جسم ہے یعنی قائم بنفسہ ہے
ان لوگون کے ساتھ دونون تفسیرون کی بنا پر فقط تسمیہ مین

فلا نزاع معهم على التفسير بل لا في التسمية
اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها
التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا
هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم
ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو
نور يتلألأ كسبيكة البيضاء وطوله سبعة
اشبار من شبر نفسه ومنهم من المجسمة
من يبالغ ويقول انه على صورة انسان
فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد
الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس
واللحية - تعالى الله عن قول المبطلين -

نزاع ہے جسکا ماخذ توقیف ہے اور لفظ جسم کے اطلاق
کرنے مین کوئی توقیف نہین ہے اور مجسمہ کہتے ہین کہ حق تعالی
درحقیقت جسم ہے پس بعض کہتے ہین کہ وہ گوشت اور خون سے
مرکب ہے جیسے مقاتل بن سلیمان وغیرہ اور بعض کہتے ہین
کہ وہ نور ہے اور اس طرح چمکتا ہے جیسے سفید چاندی کا
ٹکڑا اور اوسکا طول اوسی کے بالشت سے سات بالشت ہے
اور بعض مجسمہ کہتے ہین کہ وہ انسان کی صورت ہے پس
بعض نے کہا ہے کہ وہ بے ڈاڑہی موچھون کا اور گھونگر
والے بالون کا نوجوان ہے اور بعض کہتے ہین کہ وہ بڈھا ہے
اوس کا سر اور اوس کی ڈاڑہی سفید ہے - خدا اہل باطل کے
قول سے برتر ہے -

عبارات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ مشبہہ اور مجسمہ مین وہ گروہ بہی داخل ہے بلکہ اون (مجسمہ و مشبہہ) کا
سرگروہ ہے جسنے حق تعالی کے لیے درحقیقت تشبیہ کو تجویز اور جسمیت اور جہت کو بدون کسی تاویل کے
ثابت کیا ہے - پس جناب شیخ صاحب موصوف الصدر کا بہی اسی گروہ مین شمار کرنا لازم ہوگا
اسلیے کہ شیخ صاحب ممدوح نے بہی اپنی عبارات مذکورۂ بالا کو بدون کسی قسم کی تاویل کے اپنی
کتاب مین وارد کیا ہے اور الفاظ کا بدون کسی صارف کے اونکے معانی موضوع لہا پر محمول نہ کرنا
درست نہین ہے جیسا کہ کلمات ارباب فن کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے - اور اگر تہوڑی سی
دیر کے لیے جملہ امور مذکورہ سے قطع نظر کی جاے تو قرآن و حدیث مین کسی ایسے لفظ کا فرض کرنا
جسکے معنی ہم پر مجہول ہون محض بے معنی اور منافی حکمت ہے جسمین قبل ازین کلام ہو چکا ہے اس صورت مین
شیخ صاحب موصوف پر لازم ہوگا کہ یا اپنی عبارات سابقہ سے معانی حقیقیہ کو مراد لین جس سے
اونکا گروہ مشبہہ و مجسمہ مین داخل ہونا محل شبہہ نہ رہے گا یا اپنی عبارات سابقہ مین تاویل کرین اور اونسے

اقرب مجازات کو مراد لیں جسکو اہل حق اور دیگر با انصاف لوگوں نے اختیار کیا ہے اس صورت میں اونکا گروہ حنابلہ سے راساً خارج ہونا لازم آئیگا حالانکہ اونکا حنبلی ہونا معلوم ہے۔ یا حق تعالیٰ کے حکیم ہونے سے انکار کریں جیسا کہ اونکے امام احمد بن حنبل سے منقول ہوا ہے کہ وہ نہ تو الفاظ موہمہ کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور نہ اوسمیں تاویل کرنے کو پسند کرتے ہیں البتہ اونکو مجہولۃ المعانی قرار دیتے ہیں جسکا منافی حکمت ہونا معلوم ہو چکا ہے جیسا کہ امنکے اوس کلام سے معلوم ہوتا ہے جو آیۂ شریفہ الرحمٰن علی العرش استویٰ کی نسبت منقول ہوا ہے قال شارح المواقف فی اثناء کلام لہ کما روی عن احمد بن حنبل۔

الاستواء معلوم والکیفیۃ مجہولۃ والبحث عنہا بدعۃ۔ } استوا معلوم ہے اور کیفیت مجہول ہے اور اوسکی تفتیش بدعت ہے۔

لیکن چوتھی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ الفاظ مذکورہ کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں کیونکہ اوسمیں عرش کی سریر کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے پس اگر محض لفظ کا استعمال ہی مقصود ہوتا یا اوسکے معنی مجازی مراد ہوتے تو تفسیر مذکور صحیح نہ ہوتی۔ اب اگر عرش اور سریر دونوں لفظوں کا مجہول المعنی ہونا فرض کیجائے اور بقول امام احمد بن حنبل اونکا حق تعالیٰ کی نسبت بدون تاویل محض اطلاق کرنا تجویز کیا جاے تو عقلا کے نزدیک ایک لغویت پر دوسری لغویت کا اضافہ ہوگا اور قرآن و حدیث دونوں کا مصداق قول مشہور سراسر گفتگو مضمون غائب ہونا لازم آئیگا جسکے التزام پر کوئی عاقل راضی نہیں ہو سکتا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر صفت استوا علی العرش کا منجملہ صفات ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو قدما کا متعدد ہونا یا خدا کا محل حوادث ہونا اور مسبوق بہ نقصان ہونا اور مستکمل لغیرہ ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ صفت مذکورہ کے لیے عرش کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اب اگر عرش کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد قدما لازم آئیگا اور اگر اوسکا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر صفت استوا کا داخل کمال ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوسکا مسبوق بہ نقصان اور مستکمل لغیرہ ہونا لازم آے گا۔

اور اگر اس سے بھی قطع نظر کی جاے تو دسویں عبارت میں وصف استواء کا روز عاشورا حاصل ہونا

مذکور ہے اس صورت مین حق تعالی کا مکانی ہونیکے علاوہ زمانی ہونا بھی لازم آئیگا اور باوجود اسکے
روز عاشورہ کے حدوث وقدم مین وہی کلام جاری ہوگا جو عرش مین کیا گیا۔

ساتوین صفت۔ حق تعالی کا زمانی نہ ہونا۔ اور کسی شے کے زمانی ہونے سے یہ مراد ہے
کہ وہ (شے) بغیر زمانہ کے موجود نہ ہوسکتی ہو جسطرح کہ کسی شے کے مکانی ہونے سے یہ مراد ہوتی ہے
کہ وہ (شے) بغیر مکان کے موجود نہ ہوسکتی ہو اور اس مطلب کی سید شریف نے شرح مواقف مین
تصریح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جمہور اہل ملت بلکہ جملہ عقلاء نے حق تعالے کے زمانی نہ ہونے پر
اتفاق کیا ہے البتہ فرقہ مجسمہ کا مذہب اوس (حق تعالے) کے زمانی ہونیکی طرف اوسیطرح منجر ہوتا ہے
جسطرح کہ اوسکے مکانی ہونے یا جہت مین موجود ہونیکی طرف منجر ہوتا ہے۔ اور حق تعالی کے زمانی
نہ ہونے پر کئی وجہون کے ساتہ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلی دلیل۔ زمانہ متجدد اور متغیر ہے۔ اور جو چیز کہ متجدد اور متغیر ہے اوسکا قدیم کے لیے لازم
ہونا معقول نہین ہے اور چونکہ حق تعالے کا قدیم ہونا معلوم ہے لہذا اوسکے لیے زمانہ کا لازم
ہونا بھی معقول نہ ہوگا۔

دوسری دلیل۔ زمانہ موہوم ہے۔ اور جو موہوم ہے اوسکا موجود کے لیے لازم ہونا
صحیح نہین ہے لہذا اوسکا واجب الوجود کے لیے لازم ہونا بدرجۂ اولی صحیح نہ ہوگا اب اگر زمانہ کا موجود
ہونا فرض کیا جائے جیسا کہ حکما نے اختیار کیا ہے تو وہ (زمانہ) اوسی چیز سے متعلق ہوگا جسکا
متحرک ہونا یا کسی جہت مین موجود ہونا فرض کیا جائے اسلیے کہ زمانہ اون (حکماء) کے نزدیک
حرکت محدد جہات (فلک الافلاک) کی مقدار کو کہتے ہین لہذا وہ (زمانہ) واجب تعالی سے متعلق
نہ ہوگا اسلیے کہ حق تعالی کا حرکت اور جہت سے منزہ ہونا ثابت ہے۔ اور سید شریف نے شرح مواقف
مین اس مطلب کی جو توضیح کی ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ تغیر تدریجی کو اسی وجہ سے زمانی کہتے ہین کہ اوسکی
مقدار کی زمانہ کے ساتہ تحدید کی جاتی ہے اور زمانہ اوسپر منطبق ہوتا ہے اور یہ کہ وہ (تغیر تدریجی) بغیر
زمانہ کے موجود نہین ہوسکتا اور تغیر دفعی کا آن سے تعلق ہوتا ہے جو طرف زمان ہے پس جو موجود

کہ تغیر سے بالکل منزہ ہوگا اوسکو زمانہ سے کسی قسم کا بہی تعلق نہ ہوگا البتہ زمانہ کے ساتہ اوسکا وجود مقرون اور حصول زمان کی ساتہ اوسکا وجود بہی حاصل ہوگا اور کتاب نے کو رمین اس تقریر کی بعد کئی امر بیان کیے گئے ہین۔

(۱) یہ کہ ہم عالم کو حادث زمانی قرار دین جیسا کہ ارباب ملت کا عقیدہ ہے یا اوس (عالم) کو حادث ذاتی قرار دین جیسا کہ حکماء نے اختیار کیا ہے دونون صورتون مین واجب تعالی کا اوس (زمانہ) پر مقدم ہونا تقدم زمانی نہ ہوگا اسلیے کہ حق تعالی اوس (زمانہ) کا موجد ہے بلکہ حق تعالی کا زمانہ پر جو تقدم ہوگا وہ تقدم ذاتی ہوگا جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے یا تقدم کی چہٹی قسم ہوگی جیسا کہ ارباب ملت کا مذہب ہے کہ وہ (ارباب ملت) حق تعالے کے وجود کو زمانہ پر اس طرح مقدم جانتے ہین جسطرح زمانہ کے بعض اجزاء پر بعض اجزاء مقدم ہوتے ہین۔

(۲) یہ کہ حق تعالی کے باقی ہونے کا یہ مطلب نہین ہے کہ اوسکا وجود دو زمانون مین مستمر رہتا ہے ورنہ حق تعالی کا زمانی ہونا لازم آئیگا بلکہ اوسکے باقی رہنے کا یہ مطلب ہی کہ اوسکا عدم فرض کرنا ممتنع ہے اگرچہ اوسکا وجود زمانہ کے ساتہ مقرون نہ ہو اسی طرح اوسکے قدیم ہونے سے یہ مراد نہین ہی کہ ہر ایک زمانہ سے پہلے اوسکے وجود کا زمانہ ہے بلکہ اوس سے یہ مراد ہوگی کہ کسی چیز کا وجود اوسکے ساتہ مقرون نہ تہا زمانہ ہویا اور کچہ اسلیے کہ اگر اوسکے قدیم ہونے سے اوسکے وجود کے زمانہ کا ہر ایک زمانہ سی قبل ہونا مراد لیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ واجب تعالی کا قدیم کہنا صحیح نہ ہو ورنہ اوسکا زمانی ہونا لازم آئیگا۔

(۳) جبکہ حق تعالی کی نسبت کہا جاے کہ وہ ازل مین موجود تہا اور ابد مین موجود رہیگا اور وہ فی الحال موجود ہے تو ان عبارتون سے یہ مراد نہ ہوگی کہ حق تعالی کا وجود ان زمانون مین واقع ہے بلکہ ان عبارتون سے اوسکے وجود کا زمانہاے مذکورہ کے ساتہ مقرون ہونا مراد ہوگا اور عبارات مذکورہ سے حق تعالی کے وجود کا ان زمانون سے اسطرح متعلق ہونا مراد نہ ہوگا جس طرح کہ زمانیات کا زمانہ سے متعلق ہونا فرض کیا جاتا ہے۔

(۴) اگر مجردات عقلیہ کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ بہی زمانی نہ ہونگے۔

(۵) جبکہ حق تعالی کے وجود کا زمانی نہ ہونا ثابت ہوا تو اوسکے نزدیک ماضی اور حال اور مستقبل نہین ہوگا

لہذا جبکہ اشیاء متغیرہ سے حق تعالی کے علم کا متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکے علم کا متغیر ہونا لازم آئیگا
اسلیے کہ صورت مذکورہ مین علم کا متغیر ہونا اوسی وقت لازم آتا جبکہ اوس (علم) مین زمانہ بھی داخل ہوتا۔
تنبیہ: زمانہ دراصل کوئی موجود چیز نہین ہے بلکہ وہ محض موہوم ہے جیسا کہ جمہور اہل ملت کا مختار ہے
اسی لیے اوسکا وہ لوگ بھی اقرار کرتے ہین جو وجود فلک کے منکر ہین حالانکہ حکماء کے نزدیک وجود
زمانہ کے لیے فلک الافلاک اور اوسکی حرکت کا اقرار کرنا ضروری ہے اسلیے کہ اگر وجود فلک اور اوسکی
حرکت سے انکار کیا جاے اور باوجود اسکے وجود زمان کے قائل ہون تو عارض کا بغیر اپنے معروض کے
موجود ہونا لازم آئیگا اسکے علاوہ یہ ہے کہ وجود زمان کے لیے کسی نہ کسی ایسی حرکت کا موجود ہونا لازم ہے
جسکے لیے زمانہ کا مقدار ہونا اور اوسکو عارض ہونا فرض کیا جاے حالانکہ ہمارے نزدیک کسی جسم یا
اوسکی حرکت کا موجود ہونا لازم نہین ہے پس اگر عالم جسمانی کا بالکل معدوم ہونا فرض کیا جاے
تو زمانہ اوسوقت بھی ضرور متخیل ہوگا جس سے اوسکا موہوم اور متخیل ہونا اور موجود حقیقی نہ ہونا ثابت
ہوتا ہے۔ اب اگر زمانہ کا موجود حقیقی ہونا فرض کر لیا جاے جیسا کہ حکماء کا مذہب ہی تو اوس (زمانہ)
کا حادث ہونا متعین ہوگا اسلیے کہ وہ حکماء کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور کسی حرکت کا ازلی اور
غیر مسبوق بالغیر ہونا صحیح نہین ہے اسلیے کہ حرکت کا ہر ایک جزء مسبوق بغیر ہوتا ہے اور جو مسبوق
بغیر ہے وہ حادث ہے لہذا ہر ایک حرکت کا حادث ہونا متعین ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر
حرکت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو اجزاء حرکت کے اعدام کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا اسلیے
کہ حرکت قدیمہ کے لیے سابق و مسبوق کا مجتمع ہونا لازم ہے اور جس چیز کا کہ عدم قدیم ہوگا اوسکا
حادث ہونا ضروری ہے اس صورت مین زمانہ کا حادث ہونا محتاج بیان نہ ہوگا اسکے علاوہ
یہ ہے کہ حرکت سے جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا مراد ہوتا ہے پس
اوسکا دوسری چیز سے موخر ہونا لازم ہے اور کسی چیز کے قدیم ہونے سے اوسکا دوسری چیز سے
موخر نہ ہونا مراد ہوتا ہے اور ان دونون امرون مین جمع محال ہے اور اس مطلب کو اسطرح بھی
ادا کر سکتے ہین کہ حرکت کے لیے اول کا ہونا لازم ہے اور جس چیز کے لیے اول کا ہونا لازم ہے

اوسکا قدیم ہونا باطل ہے اور جبکہ حرکت کا قدیم ہونا باطل ہوا تو زمانہ کا قدیم ہونا بھی باطل ہوا اسلیے
کہ وہ (زمانہ) مقدار حرکت ہے اور معروض کا حادث ہونا عارض کے حادث ہونے کو مستلزم ہے،
اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حرکت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اول حرکات ہونا اور دوسری
حرکت کے ساتھ مسبوق نہ ہونا لازم ہوگا اور جو حرکت کہ اول حرکات ہو اور دوسری حرکت کے
ساتھ مسبوق نہ ہو وہ قدیم نہیں ہوسکتی ورنہ قدیم کے لیے اول کا ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اسلیے کہ
حرکت کے قدیم ہونے سے یہی مراد ہوتی ہے کہ اوسکے لیے اول نہ ہو اور جبکہ حرکت کا قدیم ہونا
باطل ہوا تو اوسکا حادث ہونا ضروری ہوگا جسکے لیے زمانہ کا حادث ہونا لازم ہے۔ اسکے علاوہ
یہ ہے کہ مجموع عالم کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا بہت سی قطعی دلیلوں سے ثابت ہوچکا ہے پس
زمانہ کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور اگر مذہبِ حکماء کی بنا پر زمانہ کا قدیم
ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو واجب تعالیٰ کا زمانی ہونا اور زمانہ کا اوسکے لیے ظرف ہونا لازم نہ آئیگا
اسلیے کہ حق تعالیٰ کا زمانہ کے لیے فاعل اور علت ہونا اور مرتبہ ذات میں اوسپر مقدم ہونا اور اپنے وجود میں
اوسپر موقوف نہ ہونا حکماء کے نزدیک بھی ثابت اور مسلم ہے ورنہ معلول کا اپنی علت سے مقدم ہونا
اور اوسکے لیے موقوف علیہ اور ظرف ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بہت اضح ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے
کہ اگر زمانہ کے قدیم ہونے کا حق تعالیٰ کی مظروفیت اور اوسکے زمانی ہونے کو مقتضی ہونا فرض کیا جائیگا
تو لازم آئیگا کہ فلک الافلاک کا قدیم ہونا بھی اوسکی مظروفیت اور مکانی ہونے کو بدرجہ اولیٰ مستلزم ہو
حالانکہ کسی جسم کے قدیم ہونے کا حق تعالیٰ کی مظروفیت اور اوسکے مکانی ہونے کو مستلزم ہونا باطل ہے
اور بظاہر کوئی شخص اسکا التزام نہیں کر سکتا لہذا زمانہ کا قدیم فرض کرنا حق تعالیٰ کے مظروف اور زمانی
ہونیکو مقتضی نہ ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ کسی شے کے زمانی ہونے سے یہ مراد ہے
کہ وہ (شے) بغیر زمانہ کے موجود نہ ہوسکتی ہو۔ اور یہ کہ اوس (شے) کا وجود زمانہ کے وجود پر موقوف ہو
جیسا کہ اوپر کی عبارت میں مذکور ہوچکا ہے۔ اور زمانی کے یہ معنی فقط اون چیزوں میں متحقق ہوتے ہیں
جو تجدد و تغیر کے ساتھ موصوف ہیں اور انکا وجود بغیر زمانہ کے تحقق پذیر ہونا ممکن نہیں ہے اور وہ کئی چیزیں ہیں۔

(۱) زمانہ کے اجزاء مفروضہ جنکی ماضی و حال و مستقبل کے ساتہ تعبیر کی جاتی ہے اور زمانہ کے حدود و اطراف موہومہ جو غیر منقسم ہین اور اونکی آنات کے ساتہ تعبیر کیجاتی ہے اسلیے کہ کسی شے کے اجزاء اور اوسکے حدود و اطراف کا بغیر اوس (شے) کے موجود ہونا معقول نہین ہے جس طرح کہ خط کے اجزاء مفروضہ اور حدود مشترکہ بغیر اوس (خط) کے موجود نہین ہو سکتے۔

(۲) حرکات جزئیہ جنکی مقدار بغیر زمانہ کے معلوم نہین ہو سکتی اور وہ (حوادث) جو زمانہ مین واقع ہوتے ہین اور زمانہ اونکے لیے ظرف واقع ہوتا ہے پس جسطرح کہ کسی متمکن کا بغیر مکان کے موجود ہونا درست نہین ہے اسی طرح حرکات اور حوادث مذکورہ کا بغیر زمانہ کے موجود ہونا درست نہ ہوگا اسلیے کہ زمانہ اونکے لیے درحقیقت ظرف ہوتا ہے اور یہ کہ وجود زمانہ پر اونکا وجود موقوف ہوتا ہی جیسے نطفہ کا حیوان ہونا اسلیے کہ نطفہ مین مرور زمانہ کی وجہ سے صورت حیوانیہ کے فیضان کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور اوس (استعداد) کا باعتبار عادت بغیر زمانہ کے حاصل ہونا ممتنع ہے اور اس مطلب مین جملہ مرکبات عنصریہ مشترک ہین پس اشیاء مذکورۂ بالا کا درحقیقت زمانی کہنا صحیح ہوگا اسلیے کہ اونکا بغیر زمانہ کے موجود ہونا صحیح نہین ہے اور یہ کہ اونکا موجود ہونا زمانہ پر موقوف ہے۔ اب رہا خود زمانہ پس وہ زمان اور زمانی دونون کے ساتہ اوسی طرح موصوف ہوتا ہے جسطرح کہ کوئی چیز ضوء اور مضی ہونیکے ساتہ موصوف ہوتی ہے اور اوسکو اس معنی سے زمانی کہنا درست نہین ہے کہ وہ کسی دوسرے زمانہ پر موقوف ہے اسلیے کہ کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا معقول نہین ہے۔ پس وہ بنفسہ بہی مقدار ہے اور مذکورۂ بالا اشیاء کے لیے بہی مقدار ہے اور اشیاء مذکورۂ بالا کے علاوہ جو چیزین کہ زمانی کہلاتی ہین اونکو زمانہ کے ساتہ تلازم اور تغیر و تجدد کا علاقہ ہوتا ہے اگرچہ اونکا وجود اوسکے وجود پر موقوف نہین ہوتا جیسے فلک الافلاک اور اوسکی حرکت پس وہ اگرچہ اس معنی سے زمانی نہین ہین کہ زمانہ اونکے لیے ظرف واقع ہوتا ہے یا اونکا وجود اوسکے وجود پر موقوف ہے بلکہ وہ اسلیے زمانی کہلاتی ہین کہ وہ معروض زمان اور اوسکے ساتہ تلازم رکہتی ہین اور زمانہ کی طرح متجدد و متغیر ہوتی ہین اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ (زمانہ) فلک الافلاک کی حرکت کے لیے مقدار ہے اور مقدار کا بغیر اپنے موضوع کے جس سے اس مقام پر حرکت

فلک الافلاک مراد ہے موجود ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح فلک الافلاک کی حرکت بغیر اوس (فلک الافلاک) کے موجود نہیں ہو سکتی اسلیے کہ وہ (فلک الافلاک) معروض حرکت ہے اور عارض کا بغیر اپنے معروض کی موجود ہونا درست نہیں ہے اور چونکہ زمانہ متجدد و متغیر ہے لہذا فلک الافلاک اور اوسکی حرکت کا تجدد و تغیر کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا اب اگر حرکت و فلک کو زمانی کہینگے تو اسی لیے کہ وہ دونوں بواسطہ یا بلا واسطہ معروض زمان ہین اور تغیر و تجدد کے ساتھ موصوف ہین اور اونکو اسلیے زمانی نہ کہینگے کہ زمانہ اون دونون کے لیے ظرف واقع ہوا ہے یا اونکا وجود زمانہ پر موقوف ہے۔ بہرحال اشیاء مذکورہ کا زمانی کہنا حقیقۃً یا مجازاً صحیح ہوگا جسکی وجہ مذکور ہو چکی لکن از بسکہ باری تعالی اور عقول مفارقہ کا وجود زمانہ کے وجود پر موقوف نہیں ہے اور اون (واجب تعالی اور عقول) کا ہر قسم کے تجدد و تغیر سے منزہ ہونا مفروض ہے اور اونکا زمانہ کے لیے عارض یا معروض ہونا صحیح نہیں ہے اسلیے اونکو زمانی کہنا کسی طرح بھی صحیح نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ متکلمین اور حکما دونون فرقون کے نزدیک حق تعالی اور عقول مفارقہ کا زمانی کہنا درست نہیں ہے اور جو مطلب کہ اس مقام پر مرقوم ہوا ہے اوسکے شواہد کلمات ارباب فن کی طرف رجوع کرنے کے بعد بکثرت مل سکتے ہین۔

آٹھوین صفت حق تعالی پر حلول کا جائز نہ ہونا۔ اور حق تعالی پر حلول (سما جانے) کے تجویز کرنے کی کئی صورتین ہو سکتی ہین جنکے اس مقام پر تعرض کرنا مناسب ہے۔

پہلی صورت ۔ حال اور محل دونون مین سے ہر ایک کا مستغنی اور بے نیاز ہونا اور یہ صورت باطل ہے اس لیے کہ حلول کے لیے احتیاج لازم ہے۔

دوسری صورت ۔ اون دونون (حال و محل) مین سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہے اسلیے کہ محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر واجب الوجود پر حلول تجویز کیا جائے گا تو اوس کا ممکن ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

تیسری صورت ۔ محل کا مستغنی اور حال کا محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہے اسلیے کہ حال کا محتاج ہونا مفروض ہے لہذا اوسکا واجب ہونا محال ہوگا اور محل کا اگرچہ مستغنی ہونا مفروض ہے لکن

اوس (محل) کا واجب ہونا بہرحال باطل ہے اسلیے کہ اگر حال کا موجود ہونا اوسکے لیے نقص ہے تو
اوس (واجب) کا اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا اور مسبوق بنقص ہونا لازم آئیگا اور باوجود اسکے
خلاف مفروض بہی لازم آئیگا جس سے محل کا محتاج ہونا مراد ہی حالانکہ اوسکا مستغنی ہونا مفروض ہے۔
چوتھی صورت۔ حال کا مستغنی اور محل کا محتاج ہونا اور یہ صورت بہی باطل ہے اسلیے کہ جبتک حال کا
محتاج ہونا فرض کیا جائیگا اوسوقت تک حلول معقول نہ ہوگا علاوہ برین اس صورت مین محل کا واجب
نہ ہونا ظاہر ہے اسلیے کہ اوسکا محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے جو شان امکان ہے اور حال مین وہی تقریر
کی جائیگی جو تیسری صورت کے محل مین جاری ہوئی علاوہ برین حلول یا بعنوان ترکیب ہوگا یا بعنوان
توصیف اور یہ دونون صورتین ذات مقدسہ پر جائز نہین ہین جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوا اور انشاء اللہ
تعالی آئندہ بہی مذکور ہوگا اور اس مقام پر کوئی تیسری صورت معقول نہین ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے
کہ اگر واجب تعالی کا اسطرح حلول کرنا فرض کیا جائیگا جس طرح کہ گلاب مین اوسکا پانی یا تلون مین
اوسکا تیل یا کوئلہ مین آگ حلول کرتی ہے تو اس قسم کا حلول فقط جسم کے ساتھ مخصوص ہوگا حالانکہ
واجب تعالی کا جسم نہ ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر واجب تعالی کا کسی شے مین اسطرح حلول کرنا فرض
کیا جاے جسطرح کہ جسم مین اوسکا رنگ حلول کرتا ہے تو اس قسم کا حلول فقط عرض وجوہر کے ساتھ مخصوص
ہوگا حالانکہ واجب تعالی کا جوہر وعرض ہونیسے منزّہ ہونا معلوم ہے اسلیے کہ عرض کا جوہر کی طرف
محتاج ہونا اور جوہر کا بذریعہ عرض اپنے لیے کمال کو حاصل کرنا معلوم ہے جو شان ممکن ہی علاوہ برین
اگر واجب تعالی کا کسی شے مین حلول کرنا فرض کیا جاے گا تو اوس (حلول) کا حاصل ہونا ضروری
ہوگا یا غیر ضروری۔ پس اگر اوسکے حاصل ہونیکا ضروری ہونا فرض کیا جاے تو اوس (حلول) کے
حاصل ہونے مین ذات مقدسہ کافی ہوگی یا نہ ہوگی پس اگر ذات مقدسہ کا اوسکے حاصل ہونے مین کافی
ہونا فرض کیا جاے تو حق تعالی کا حادث ہونا یا محل کا قدیم ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا "محتاج
بیان نہین ہے اور اگر ذات مقدسہ کا اوسکے حاصل ہونے مین کافی نہ ہونا فرض کیا جاے تو اوس
(حلول) کے حاصل ہونے مین کسی دوسری چیز کا دخیل ہونا فرض کیا جائیگا اس صورت مین واجب تعالی کا

محل حوادث اور اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اگر اوس (حلول) کے حاصل ہونیکا غیر ضروری ہونا فرض کیا جاے تو اوسکے موجود ہونیکا سبب یا ذات واجب تعالی فرض کیجائیگی یا کوئی دوسری چیز پس اگر ذات واجب تعالی کا سبب حلول ہونا فرض کیا جاے تو اوس (حلول) کے بعض اوقات موجود ہونے اور بعض اوقات موجود نہ ہونے مین ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ ذات واجب کو ہر ایک زمانہ سے یکسان نسبت ہی۔ اور اگر اوس (حلول) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو محل کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر غیر واجب کا سبب حلول ہونا فرض کیا جاے تو واجب تعالی کا محل حوادث اور اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور جس طرح کہ واجب تعالے پر حلول کا تجویز کرنا باطل ہے اوسی طرح واجب تعالی کا کسی چیز کے ساتہ متحد فرض کرنا بہی باطل ہی اسلیے کہ اگر واجب تعالی کا کسی شے کے ساتہ متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو دو چیزون کا ایک چیز ہونا یا ایک چیز کا دو چیزین ہونا یا معدوم کا موجود کے ساتہ متحد ہونا لازم آئیگا ہے فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ اگر واجب تعالے کسی غیر کے ساتہ متحد ہوگا تو یا وہ دونون (واجب و م ہو غیر) موجود ہون گے اور یہ خلاف مفروض ہے اسلیے کہ اس صورت مین اتحاد نہ ہوگا یا وہ دونون (واجب اور غیر) معدوم ہو جاینگے اور اون دونون سے کوئی تیسرا امر حادث ہوگا تب بہی اتحاد نہ ہوگا اسلیے کہ اس صورت مین دونون کا معدوم ہو جانا اور فقط تیسری چیز کا حادث ہونا فرض کیا گیا ہے حالانکہ اتحاد مین دونون چیزون کا موجود ہونا ضروری ہے علاوہ برین جو چیز کہ معدوم یا حادث ہونیکے ساتہ موصوف ہوگی وہ واجب الوجود نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔ یا اون دونون مین سے ایک چیز معدوم ہوگی اور ایک باقی رہیگی اور اس صورت مین بہی اتحاد نہ ہوگا اسلیے کہ معدوم کا موجود کے ساتہ متحد ہونا معقول نہین ہی بہر حال دو چیزونکا متحد ہونا مطلقاً باطل ہے علی الخصوص واجب تعالی مین بدرجۂ اولیٰ باطل ہوگا اس لیے کہ وہ نقص اور احتیاج اور استکمال بالغیر کو مستلزم ہے جو وجوب وجود کے ساتہ جمع نہین ہو سکتا۔

اس بیان سے واجب الوجود کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے جسم مین حلول کرنا یا اوسکا روح القدس اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ساتہ متحد ہونا یا واجب الوجود کا برہما وغیرہ کے جسم مین حلول کرنا یا دیگر اشیا کے ساتہ متحد ہونا

یا اوسکا جملہ مخلوقات مین عموماً اور پیرو مرشد مین خصوصاً حلول کرنا اور جملہ اشیاء کے ساتہ متحد ہونا بالکل غیر معقول ہوگا۔

نوین صفت } حق تعالی کا آنکہہ سے محسوس نہ ہونا۔ اور حق تعالی کا آنکہہ سی مطلقاً محسوس ہونا باطل ہے دنیا مین بہی اور آخرت مین بہی اسلیے کہ جو چیز آنکہہ سے محسوس ہوتی ہے اوس (چیز) کے لیے جہت۔ صورت۔ شکل۔ مکان اور دیگر لوازم جسم کا ثابت ہونا ضروری ہے پس اگر واجب الوجود کا آنکہہ سے محسوس ہونا فرض کیا جایگا تو اوسکا جسم یا جسمانی ہونا لازم آیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ بلکہ اس مطلب کی بدیہی ہونے کا دعوے کر سکتے ہین اسلیے کہ ہر ایک عاقل کے نزدیک جو چیز کہ جسم و جسمانی نہ ہو اور اوسکا کسی جہت یا مکان مین فرض کرنا باطل ہو اور وہ مقابلہ اور محاذات کے ساتہ بہی موصوف نہ ہو سکتی ہو اوسکا آنکہہ سے مرئی اور محسوس ہونا محال اور بے معنی ہے اور جو شخص کہ ایسے بدیہی حکم کا انکار کرے اوسکا فرقہ سوفسطائیہ مین شمار کرنا بہر حال مناسب ہوگا چنانچہ حق تعالی ارشاد فرماتا ہے کہ۔

لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار } آنکہین اوسکا ادراک نہین کرتین اور وہ آنکہونکا ادراک کرتا ہی اس آیہ شریفہ سے معلوم ہوا کہ حق تعالی کا آنکہہ سے ادراک نہین ہو سکتا اسلیے کہ لفظ ادراک کا بصر کے ساتہ مقرون ہونا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ آنکہہ سے محسوس نہین ہو سکتا اسلیے کہ لفظ مذکور جب کسی حاسہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو وہی معنی مستفاد ہوتے ہین جنکے لیے کہ وہ حاسہ آلہ ہوتا ہے پس جبکہ اوس کا آلہ سماعت سے مقرون ہونا فرض کیا جایگا تو اوس سے سماعت ہی مفہوم ہوگی مثلاً کہا جاے ادرکتہ باذنی یا ادرکتہ بفمی یا ادرکتہ بانفی تو ان سب صورتون مین یہی معنی مفہوم ہونگے کہ مین نے اپنے کان سے سُنا اور اوسکا اپنے مُنہ سے مزہ چکہا اور اوسکو اپنی ناک سے سونگہا۔ پس اسی طرح لفظ ادرکتہ ببصری کے بہی یہی معنی ہونگے کہ مین نے اوسکو اپنی آنکہہ سے دیکہا۔ پس آیہ شریفہ کا حاصل یہ ہوگا کہ آنکہین اوسکو نہین دیکہہ سکتین اور وہ آنکہون کو دیکہتا ہے۔ اور چونکہ آیہ شریفہ مین لفظ ابصار جمع ہے اور اوس پر الف لام داخل ہے لہذا وہ

باتفاق اہلِ زبان مفید عموم واستغراق ہوگا اور اس مطلب پر استثنا کا صحیح ہونا اور اہلِ عرف کا شاہد ہونا کافی ہے اسلیے کہ اہلِ عرف اوس شخص کی تکذیب کرتے ہین جو ایسے کلام کے ساتہ گویا ہو جو جمع معرّف باللام کے کسی حکم کو متضمن ہو اور باوجود اسکے وہ (حکم) بعض افراد مین جاری نہ ہوتا ہو۔ اور علامہ تفتازانی جو اہل عربیت مین صدر درجہ کے معتبر شخص مانے گئے ہین فرماتے ہین کہ

کون الجمع المعرف باللام فی النفی لعموم السلب هو الشائع فی الاستعمال حتی لا یوجد مع کثرته فی التنزیل الا بهذا المعنی وهو اللائق بهذا المقام علی ما لا یخفی۔

جمع معرّف باللام کا صورت نفی مین عموم سلب کے لیے ہونا شائع ہے تا اینکہ قرآن مجید مین کوئی معرف باللام ایسا موجود نہین ہے جو عموم کے لیے نہ ہو اور اس مقام پر بھی عموم ہی کا مراد لینا سزاوار ہے جیسا کہ مخفی نہین ہے

اور اسی طرح ظاہر نفی جو کسی خاص زمانہ کے ساتہ مخصوص و مقید نہین ہے اوسکا بعض اوقات معینہ کے ساتہ مقید و مخصوص کرنا بھی بے وجہ ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیۂ شریفہ سے اکثر صحابہ اور حضرات ائمہ طاہرین علیہم السلام نے بھی عموم ہی کو سمجھا ہے چنانچہ مخالفین نے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ۔

لما بلغ عائشة ان کعبا قال ان محمدا رائ ربه انکرت وقالت قف شعری مما قلت فی حدیثك ان محمدا رائ ربه ثلث من حدث بهن فقد اعظم علی الله الفریة قال ان الله تعالی لا تدرکه الابصار الخ۔

جب اونکو کعب کا یہ قول پوہنچا کہ حضرت رسول خدا نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے تو وہ ناخوش ہوئین اور فرمایا کہ تیرے اس بیان سے میرے رونگٹے کھڑے ہوگئے جس شخص نے کہ تم سے اس مطلب کو بیان کیا ہے اوسنے حق تعالیٰ پر بہت افترا کیا حق تعالیٰ فرماتا ہے لا تدرکہ الابصار الخ

اور مخالفین نے اسی مضمون کو ابن عباس سے بھی نقل کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ کی کتاب التوحید مین صفوان بن یحیی سے منقول ہے کہ مجھسے ابو قرہ (محدث) نے یہ فرمائش کی کہ مین اونکو حضرت امام علی رضا علیہ السلام کی خدمت مین لیجاؤن پس مین نے حضرتؑ سے اجازت چاہی اور آپ نے اجازت دی تو ابو قرہ نے حاضر ہوکر حضرتؑ سے حلال و حرام اور دیگر احکام کو دریافت کیا تا اینکہ اونہون نے

توحید کے متعلق بھی سوال کیا پس ابوقرہ نے عرض کیا کہ ہم نے اس مضمون کو روایت کیا ہی کہ حق تعالےٰ نے رویت اور کلام کو دو شخصون کے درمیان تقسیم کردیا ہے پس اوسنے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے کلام کو اور حضرت محمدؐ کے لیئے رویت کو تقسیم کیا ہے یہ سنکر حضرت امام رضاؑ نے ارشاد فرمایا تو پھر جن وانس کو خدا کی طرف سے یہ خبر کس شخص نے پونہچائی ہے کہ ابصار اوسکا ادراک نہین کرتین اور وہ ابصار کا ادراک کرتا ہے اور یہ کہ لوگ علم سے اوسکا احاطہ نہین کرسکتے اور یہ کہ اوسکے مثل کوئی چیز نہین ہے آیا ان چیزون کو حضرت محمدؐ نے نہین بیان کیا اوس (ابوقرہ) نے عرض کیا کہ بیشک حضرت ہی نے بیان کیا ہے پس حضرتؑ نے ارشاد فرمایا کہ پھر وہ شخص کیسا ہوگا جو تمام لوگون کو خبر دے کہ مین خدا کے پاس سے آیا ہون اور بحکم خدا اوسکی طرف دعوت کرتا ہون اور بیان کرے کہ ابصار اوسکا احاطہ نہین کرتین اور لوگ اپنے علم سے اوسکا احاطہ نہین کرسکتے اور یہ کہ اوسکے مثل کوئی شے نہین ہی بعد ازان بیان کرے کہ مین نے اوسکو اپنی آنکھہ سے دیکھا ہے اور علم سے اوسکا احاطہ کیا ہے اور وہ بشر کی صورت رکھتا ہے آیا زندیق لوگ اس امر سے شرم نہین کرتے کہ حضرتؑ پر یہ عیب لگاتے ہین کہ وہ ایک دفعہ تو خدا کی نسبت ایک شے کی خبر دیتے ہین بعد ازان اوس خبر کے خلاف کو بھی خود ہی بیان کرتے ہین اور کتاب مذکور مین ابوہاشم جعفری سے منقول ہے کہ مین نے حضرت ابوجعفرؑ سے قول باری تعالےٰ لا تدرکہ الابصار وھو یدرك الابصار کی تفسیر دریافت کی تو حضرتؑ نے ارشاد فرمایا کہ اے ابوہاشم آنکھون کی بینائی سے دلون کے اوہام کہین زائد باریک اور دقیق ہین تم کبھی سند اور ہند اور اون شہرون کا اپنے اوہام سے ادراک کرلیتے ہو جنمین تم داخل نہین ہوے اور اونکو تم نے اپنی آنکھہ سے نہین دیکھا پس جبکہ حق تعالیٰ کا دلون کے اوہام بھی ادراک نہین کرسکتے تو آنکھون کی بینائی اوسکا ادراک کیونکر کرسکتی ہی

اور بعض مخالفین سنیّ آیہ شریفہ سے نفی رویت پر بروجہ مذکور استدلال کرنے کی کئی جواب دیتے ہین۔

(ا) یہ کہ ادراک سے وہ رویت مراد ہے جو شے مرئی کے اطراف وجوانب پر محیط ہو اسلیے کہ ادراک کے حقیقی معنی ہین پونہچ جانا جیسے قول باری تعالےٰ وانّا لمدرکون جسکے معنی ہین انّا لملحقون (ہم ملحق ہونے والے ہین) اور قول اہل زبان ادرکت الثمرۃ جسکے معنی ہین وصلت الی حد النضج

(ثمر پختہ ہونے کی حد تک پونہچ گیا) اور لفظ ادرک الغلام جسکے معنی ہین بلغ الغلام (غلام پونہچ گیا) شاہد ہین بعدازان وہ (ادراک) رویت محیطہ کی طرف نقل کرلیا گیا اسلیے کہ وہ (رویتِ محیطہ) حقیقت مذکورہ سے اقرب ہے اور چونکہ رویتِ مطلقہ سے رویتِ محیطہ اخص ہے لہذا اوس (رویتِ محیطہ) کے نفی سے رویت مطلقہ کی نفی لازم نہ آئیگی اور یہ جواب کئی وجہون سے مخدوش ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اس مقام پر فقط اوس ادراک مین کلام ہے جو بصر کے ساتہ مقید ہے یعنی ادراک بصری پس اگر مطلق ادراک کا وصول کے لیے موضوع ہونا تسلیم کرلیا جاے تو اوس سے ادراک مقید کا بہی اسی معنی کے لیے موضوع ہونا لازم نہ آئیگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ امر بہی تسلیم کرلیا جاے کہ ہر ایک تقدیر پر ادراک کے معنی موضوع لہ وصول ہی ہین لکن یہ امر قابلِ تسلیم نہین ہے کہ ادراک بصری مین یہ معنی متحقق نہین ہوتے پس یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ادراک بصری مین اوسکا استعمال کرنا مجاز ہے اور باقی مقامات پر حقیقت ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ امر بہی تسلیم کرلیا جاے کہ معنی وصول کا ادراک بصری مین استعمال کرنا مجاز ہے لکن یہ کہنا کہ پہر (وہ لفظ ادراک) رویت محیطہ کی طرف نقل کرلیا گیا قابلِ تسلیم نہین ہے اسلیے کہ ادراک بصری مین تمام اطراف سے احاطہ کرنے کا اعتبار نہین ہے۔

چوتہی وجہ۔ یہ کہ حضرت عائشہ اور ابن عباس سے جو روایت منقول ہوئی ہے اوس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیہ شریفہ مین رویت مطلقہ ہی مراد ہے پس آیہ شریفہ سے نفی رویت پر استدلال کرنا بالکل بجا ہوگا اور اوس مین کج بحثی کرنے کی گنجایش نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ لفظ تدرکہ الابصار موجبہ کلیہ ہے پس جبکہ اوسپر حرف نفی داخل کیا گیا تو اوس (حرفِ نفی) نے موجبہ کلیہ کو رفع کردیا اور موجبہ کلیہ کا رفع سالبہ جزئیہ ہوتا ہی بنا بر علیہ آیہ شریفہ مین دو احتمال ہونگے۔ اول۔ نفی کا کل کی طرف منسوب ہونا یا یون معنی کہ اولاً دخول نفی کا لحاظ کیا جاے بعد ازان اوسپر ورود عموم کا لحاظ کیا جاے اس صورت مین لفظ مذکور سالبہ کلیہ قرار پائیگا اور مراد یہ ہوگی کہ کوئی بصر اوس کا ادراک نہین کرسکتی۔

دوم - کل کی طرف اسناد فرض کیجاے اور اوسپر نفی وارد ہو باین معنی کہ اولاً عموم کا لحاظ کیا جاے
بعد ازان اوسپر نفی وارد کی جاے - اس تقدیر پر آیۂ شریفہ لاتدرکہ الابصار سالبۂ جزئیہ قرار
پائیگا پس جبکہ آیۂ شریفہ مین دوسرا احتمال بہی موجود ہے تو اوس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا -
اور یہ جواب ضعیف ہے اسلیے کہ احتمال اول کا شائع اور راجح ہونا مذکور ہوچکا ہے لہذا آیۂ شریفہ مین
دوسرے احتمال کا بدون قرینۂ صارفہ مراد لینا درست نہ ہوگا -

(۳) یہ کہ آیۂ شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ابصار اوسکو نہین دیکھتے اور اس سے یہ امر
لازم نہین آتا کہ مبصرین بہی اوسکو نہ دیکہین گے اسلیے کہ آیۂ شریفہ مین ممکن ہے کہ رویت ابصار کی
نفی سے اس امر کی نفی مراد ہو کہ وہ آنکہہ سے باعتبار مواجہہ اور انطباع کے محسوس ہو اور یہ جواب بہی
ضعیف ہے اسلیے کہ آیۂ شریفہ مین حق تعالیٰ نے اس امر کو بیان فرمایا ہے کہ اوسکی مقدس ذات
آثار حدوث و امکان سے منزّہ ہے جیسے جسم ہونا اور حیّز مین موجود ہونا اس صورت مین فقط رویت
ابصار کی نفی پر اختصار کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جس طرح ابصار سے محسوس ہونا علامت حدوث و امکان
ہی اوسی طرح مبصرین کے لیے محسوس ہونا بہی صفت حدوث و امکان ہے اور ان دونون صورتون مین
فرق کرنا اصل مقصود کے خلاف ہے - اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے آیۂ شریفہ مین ابصار سے
محسوس نہ ہونے کو مقام مدح مین ذکر فرمایا ہے - پس جس صفت کا معدوم ہونا داخل مدح ہوگا ضرور ہے
کہ اوسکا موجود ہونا موجب نقص ہو اور چونکہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا
لازم ہے لہذا ادراک بصر سے بہی اوسکا منزہ ہونا لازم ہوگا - اور اس تقریر پر بعض لوگون نے یہ اعتراض
کیا ہے کہ اس بیان سے مذہب اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت
ممتنع نہین ہے اسلیے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو اوسکے معدوم ہونیکی وجہ سے مدح حاصل نہ ہوتی
کیونکہ جس چیز کے ساتہ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا صحیح نہین ہے اوسکے معدوم ہونیسے کسی قسم کی مدح
حاصل نہین ہوسکتی بلکہ عدم رویت کے ساتہ مدح اوسی وقت معقول ہوگی جبکہ اوسکی رویت جائز ہو اور
باوجود اسکے وہ باعتبار اپنے کمال عزت اور حجاب کبریائی کے محسوس اور مرئی نہ ہوسکتا ہو اور یہ اعتراض

نہایت مہمل اور رکیک ہی جسکا کسی علمی کتاب مین وارد کرنا مناسب نہین ہے اسلیے کہ اس قول کی بنا پر لازم آتا ہے کہ حق تعالی کا جملہ صفات سلبیہ کے ساتہ موصوف ہونا جائز ہو جیسے اوسکا مکانی۔ زمانی۔ ذوجہتہ اور متحیز ہونا وغیرہ اسلیے کہ اعتراض مذکور کی بنا پر حق تعالی کا صفات مذکورہ کے معدوم ہونیکے ساتہ وصف کرنا اوسی وقت معقول ہوگا جبکہ اوسکا صفات مذکورہ کے ساتہ موصوف ہونا صحیح ہو۔ اور اسی طرح آیہ شریفہ لن ترانی بہی رویت باریتعالی کے ممتنع ہونے پر دلالت کرتی ہے اسلیے کہ کلمہ لن باتفاق علما نفی مستقبل کے لیے استعمال کیا جاتا ہے پس اگر اوسکا تابید نفی مین حقیقت ہونا تسلیم کرلیا جاے جسکی علامہ زمخشری نے تصریح فرمائی ہے تو ہمارا مطلوب بدون اشکال ثابت ہو جائیگا کیونکہ آیہ شریفہ مین حضرت موسی علیہ السلام سے خطاب کیا گیا ہے پس جبکہ رویت واجب تعالی کا حضرت موسے علیہ السلام کی نسبت ہمیشہ کے لیے منفی ہونا تسلیم کرلیا جاے تو باقی لوگون کی نسبت بدرجہ اولے اوسکے منفی ہونیکا تسلیم کرنا لازم ہوگا اسلیے کہ کوئی شخص اس امر کا قائل نہین ہے کہ رویت واجب تعالے کا ممتنع ہونا حضرت موسی علیہ السلام کے ساتہ مخصوص ہے اور اگر کلمہ مذکورہ (لن) کا محض تاکید نفی مین حقیقت ہونا تسلیم کیا جاے تو اس مقام پر اوسکا تابید نفی پر محمول کرنا معین ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی خصوصاً جبکہ بہت سی قطعی دلیلین اوسکی تائید کے لیے موجود ہین خصوصاً اس باب مین حضرات ائمہ اطہار ع سے جو اخبار منقول ہین وہ حد تواتر سے بہی بالاتر ہین۔ اس مقام پر بعض اخبار کا تبرکاً و تیمناً وارد کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

پہلی خبر جناب صدوق علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب امالی مین حضرت امام محمد باقر ع سے نقل کیا ہے کہ ایک مرد خارجی حضرت کی خدمت مین حاضر ہوکر عرض کرنے لگا کہ اے ابوجعفر تم کس چیز کی عبادت کرتے ہو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ہم خدا کی عبادت کرتے ہین۔ اوس نے کہا کہ آیا آپ نے خدا کو دیکہا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لم تره العیون بمشاهدة العیان ورأته القلوب بحقائق الایمان لا یعرف بالقیاس

اوسکو آنکھون نے نہین دیکہا لکن دلون نے اوسکو حقائق ایمان کے ساتہ محسوس کیا ہے وہ قیاس اور حواس کے

ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس موصوف بالآيات معروف بالعلامات الخ

ذریعے سے ادراک نہین کیا جاتا اور وہ لوگون سے مشابہت نہین رکھتا۔ وہ آیات و علامات سے پہچانا جاتا ہے۔ انتہٰی ملخصاً۔

دوسری خبر۔ جناب صدوق علیہ الرحمہ نے امالی مین اسمعیل بن فضل سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا قیامت کے دن حق تعالےٰ کی رویت ہوگی یا نہین حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا يا ابن الفضل ان الابصار لا تدرك الا ما له لون وكيفية والله خالق الالوان والكيفية الخ

خدا اس سے منزہ اور برتر ہے۔ اے اسمعیل بن فضل ابصار فقط اوسی چیز کا ادراک کرتی ہین جس کے لیے کوئی رنگ اور کیفیت ہوتی ہے اور حق تعالےٰ نے ہر ایک رنگ اور کیفیت کو پیدا کیا ہے۔ انتہٰی بحاصلہ۔

تیسری خبر۔ صدوق علیہ الرحمہ نے امالی مین ابراہیم کرخی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مین عرض کیا کہ ایک شخص نے اپنے پروردگار کو خواب مین دیکھا ہے پس یہ کیا چیز ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ذاك رجل لا دين له ان الله تبارك وتعالى لا يرى في اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة۔

یہ شخص بے دین ہے کیونکہ حق تعالےٰ نہ بیداری مین مرئی ہوتا ہے نہ خواب مین نہ دنیا مین نہ آخرت مین۔ انتہٰی بمحصولہ۔

چوتھی خبر۔ احتجاج طبرسی مین یونس بن ذبیان سے منقول ہے کہ ایک شخص حضرت امام جعفر صادق کی خدمت بابرکت مین حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آیا آپ نے حق تعالیٰ کو اپنی عبادت کے وقت دیکھا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ما كنت اعبد شيئا لم اره۔

مین ایسی شے کی عبادت کرنیوالا نہین ہون جسکو مین نے دیکھا نہو

اوس نے عرض کیا کہ آپ نے اوسکو کیونکر دیکھا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لم تره الابصار بمشاهدة العيان لكن

اوس کو ابصار نے بمشاہدہ عیان نہین دیکھا لکن

رأته القلوب بحقائق الایمان لایدرک بالحواس ولایقاس بالناس معروف بغیر التشبیه۔ | قلوب نے اوسکو بحقائق ایمان دیکھا ہے وہ حواس سے محسوس نہین ہوتا اور لوگون پر اوس کا قیاس نہین ہوسکتا وہ بغیر تشبیہ کے معروف ہے۔

پانچوین خبر۔ ثقۃ الاسلام نے کافی مین یعقوب بن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ مین نے حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام سے ایک عریضہ مین یہ سوال کیا کہ بندہ اپنے پروردگار کی عبادت کیونکر کرے حالانکہ وہ اوسکو دیکھتا نہین۔ پس حضرت نے اپنی توقیع مین تحریر فرمایا کہ۔

یا ابا یوسف جل سیدی ومولائی والمنعم علی وعلی ابائی ان یریٰ۔ | اے ابو یوسف برتر اور بزرگ ہے میرا سید وآقا اور مجھپر اور میری آبا پر انعام کرنیوالا اس امر سے کہ وہ مرئی ہو

چھٹی خبر۔ ثقۃ الاسلام نے محمد بن عبید سے نقل کیا ہے وہ (محمد بن عبید) کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام کی خدمت مین ایک عریضہ ارسال کیا جسمین مین نے حضرت علیہ السلام سے رویت واجب تعالیٰ اور اوس امر کا سوال کیا تہا جسکو عامہ اور خاصہ نے روایت کیا ہے اور حضرت علیہ السلام سے دریافت کیا تہا کہ اس مطلب کی میرے لیے شرح فرمائین پس حضرت علیہ السلام نے اپنے خط مبارک سے تحریر فرمایا کہ۔

اتفق الجمیع لاتمانع بینهم ان المعرفة من جهة الرویة ضروریة فاذا جاز ان یری الله بالعین وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من ان تکون ایمانا او لیست بایمان فان کانت تلك المعرفة من جهة الرویة ایمانا فالمعرفة التی فی دار الدنیا من جهة الاکتساب لیست بایمان لانها ضده فلا یکون فی الدنیا | تمام لوگون نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ جہت رویت سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ ضروری ہے پس جبکہ حق تعالیٰ کا آنکھ سے مرئی ہونا جائز ہوا تو معرفت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا پس یہ معرفت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا یہ کہ وہ ایمان ہوگی یا ایمان نہ ہوگی پس اگر یہ معرفت (جسکا بذریعہ رویت حاصل ہونا مفروض ہے) ایمان ہوگی تو ضرور ہوا کہ جو معرفت دار دنیا مین جہت اکتساب سے حاصل ہوتی تہی وہ ایمان نہو اسلیے کہ وہ اسکی ضد ہے پس دنیا مین

مؤمن لانهم لم یروا الله عزّ ذکره وان لم یکن تلک المعرفة من جهة الرویة ایمانا لم یخل هذه المعرفة التی من جهة الاکتساب ان تزول ولا تزول فی المعاد فهذا دلیل علی انه تعالی لا یری بالعین اذا العین تودّی الی ما وصفناه۔

کوئی مومن نہ ہوگا اسلیے کہ اونہون نے حق تعالی کو نہین دیکھا تھا اور اگر یہ معرفت (جسکا بذریعہ رویت حاصل ہونا مفروض ہے) ایمان نہ ہوگی تو لازم آئیگا کہ یہ معرفت جو جہت اکتساب سے حاصل ہوئی تھی قیامت مین زائل ہو جائی یا نہ زائل نہ ہوگی پس یہ دلیل ہے اس امر کی کہ حق تعالی آنکھ سے دکھائی نہین دیے سکتا اسلیے کہ آنکھ اس امر کی طرف مودی ہوتی ہے جسکو ہمنے بیان کیا۔

اور صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین ابو بصیر سے نقل کیا ہے وہ (ابو بصیر) کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے عرض کیا کہ آیا قیامت کے دن حق تعالے کو مومنین دیکھین گے یا نہین۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

نعم وقد رأوه قبل یوم القیامة فقلت متی قال حین قال لهم الست بربکم قالوا بلیٰ ثم سکت ساعةً ثم قال وانّ المومنین لیرونه فی الدنیا قبل یوم القیامة الست تراه فی وقتک هذا قال ابو بصیر فاحدث بهذا عنک فقال لا فانّک اذا حدثت به فانکره منکر جاهل بمعنی ما تقوله ثم قدّر ان ذلک تشبیه کفر ولیست الرویة بالقلب کالرویة بالعین تعالی الله عما یصفه المشبّهون والملحدون۔

ہان وہ اوسکو روز قیامت سے پہلے بھی دیکھ چکے ہین مین نے عرض کیا کہ کس زمانہ مین دیکھ چکے ہین حضرت نے ارشاد فرمایا جبکہ حق تعالی نے فرمایا تھا کہ آیا مین تمہارا پروردگار نہین ہون۔ اونہون نے کہا تھا بیشک (تو ہمارا پروردگار ہے) بعد ازان حضرت نے تھوڑی سی دیر تک سکوت فرماکر ارشاد فرمایا کہ مومنین اوسکو روز قیامت سے پہلے دنیا مین بھی دیکھتے ہین۔ آیا تم اوسکو اسوقت نہین دیکھتے ہو ابو بصیر کہتے ہین کہ مین نے عرض کیا مین آپ پر فدا ہون آیا اس مطلب کو آپکی طرف سے روایت کرون حضرت نے ارشاد فرمایا نہین۔ اسلیے کہ جب تم اس مطلب کی روایت کروگے تو جو لوگ اسکے معنی کو نہین جانتے وہ خیال کرینگے کہ یہ تشبیہ اور کفر ہے۔ اور دل کی رویت مثل آنکھ کی رویت کی نہین ہے۔ حق تعالی اون چیزون سے منزہ اور برتر ہے جسکو اہل تشبیہ اور ملحد لوگ بیان کرتے ہین۔ انتہی بعینہ

اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین عاصم بن حمید سے نقل فرمایا ہے وہ (عاصم بن حمید) کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مین اون روایتون کا مذاکرہ کیا جو رویت باریتعالی کے متعلق نقل کیجاتی ہین پس حضرتؑ نے ارشاد فرمایا کہ۔

الشمس جزء من سبعین جزءًا من نور الکرسی والکرسی جزء من سبعین جزءًا من نور العرش والعرش جزء من سبعین جزءًا من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعین جزءًا من نور الستر فان کانوا صادقین فلیملاء اعینهم من الشمس لیس دونها سحاب۔	آفتاب نور کرسی کے ستر جزؤن مین ایک جزء کے برابر ہے اور کرسی نور عرش کے ستر جزؤن مین سے ایک جزء کے برابر ہے اور عرش نور حجاب کے ستر جزؤن مین سے ایک جزء کے برابر ہے اور حجاب نور ستر کے ستر جزؤن مین سے ایک جزء کے برابر ہے پس اگر یہ لوگ سچے ہین تو اونکو چاہیے کہ آفتاب کو آنکھین بھر کر دیکھین جبکہ اوس کے سامنے ابر نہ ہو۔

اور محاسن برقی مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ ایک یہودی نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے عرض کیا کہ اے علیؑ آیا آپ نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے۔ پس حضرتؑ نے ارشاد فرمایا کہ۔

ماکنت بالذی اعبد الٰھا لمر ار ثم قال لم تره العیون فی مشاهدة الابصار غیر ان الایمان بالغیب بین عقد القلوب۔	مین ایسے معبود کی عبادت نہین کرتا جس کو نہ دیکھتا ہون بعد ازان حضرتؑ نے فرمایا کہ اس کو آنکھون نے مشاہدۂ ابصار مین نہین دیکھا بلکہ دلون کے عقائد مین ایمان بالغیب موجود ہے۔

اور بحار الانوار مین ہشام سے نقل کیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہین کہ مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مین حاضر تہا کہ حضرتؑ کے پاس معاویہ ابن وہب اور عبد الملک ابن اعین وارد ہوے پس معاویہ ابن وہب نے حضرتؑ سے عرض کیا کہ اے فرزند رسولؐ آپ اوس خبر کے بارہ مین کیا فرماتے ہین جسمین منقول ہے کہ حضرتؐ نے اپنے پروردگار کو دیکھا تہا اور کس صورت کے

دیکھا تھا۔ اور اوس حدیث کے بارے مین آپ کیا فرماتے ہین جسمین نقل کیا گیا ہے کہ مومنین اپنے پروردگار کو بہشت مین دیکھین گے وہ اسکو کس صورت پر دیکھین گے پس حضرتؑ نے تبسم کیا اور ارشاد فرمایا کہ۔

یا معویة ما اقبح بالرجل یاتی علیه سبعون سنة او ثمانون سنة یعیش فی ملك الله ویاکل من نعمه ثم لا یعرف الله حق معرفته ثم قال علیه السّلام یا معویة ان محمداًؐ لم یر الربّ تبارك وتعالی بمشاهدة العیان وانّ الرویة علی وجهین رویة القلب ورویة البصر فمن عنی برویة القلب فهو مصیب ومن عنی برویة البصر فقد کفر بالله وبآیاته لقول رسول اللهؐ من شبّه الله بخلقه فقد کفر

ولقد حدثنی ابی عن ابیه عن الحسینؑ بن علیؑ قال سئل امیر المومنین علیه السلام فقیل یا اخا رسول الله هل رایت ربّك فقال وکیف اعبد من لم اره لم تره العیون بمشاهدة العیان ولکن راته القلوب بحقائق الایمان - واذا کان المومن یری ربه بمشاهدة البصر فان کل من جاز علیه البصر والرویة فهو مخلوق ولابد للمخلوق

اے معاویہ مرد کے لیے یہ امر کس قدر قبیح ہے کہ اوسکا سن ستر یا اسّی برس کا ہو جائے اور وہ ملکِ خدا مین زندگی بسر کرے اور اوسکی نعمتین کھائے پھر حق تعالیٰ کو اچھی طرح نہ پہچانے۔ بعد ازان حضرتؑ نے ارشاد فرمایا کہ اے معاویہ حضرتؐ نے اپنے پروردگار کو آنکھون سے مشاہدہ نہیں کیا تھا اور رویت کی دو قسمین ہین۔ رویتِ قلب اور رویتِ بصر (آنکھ) پس جس شخص نے کہ رویتِ قلب کو مراد لیا ہی وہ مصیب ہے اور جس شخص نے رویتِ بصر کو مراد لیا وہ خدا اور اوسکی نشانیون کی ساتھ کافر ہوا اسلیے کہ رسول خداؐ نے ارشاد فرمایا ہی کہ جس شخص نے خدا کو اسکی مخلوق سے تشبیہ دی وہ کافر ہوا۔ اور مجھسے میرے پدر بزرگوارؑ نے اور اون سے اونکے پدر بزرگوار نے اور اونسے امام حسینؑ نے بیان فرمایا ہے کہ کسی شخص نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے سوال کیا کہ اے برادرِ رسولِ خداؐ آیا آپنے اپنے پروردگار کو دیکھا ہی حضرتؑ نے ارشاد فرمایا کہ مین اوسکی عبادت کیونکر کر سکتا ہون جسکو مین نے دیکھا نہو اوسکو آنکھون نے بمشاہدۂ عیان نہین دیکھا لیکن دلون نے اوسکو حقائق ایمان کی ساتھ دیکھا ہی اور جبکہ مومن اپنے پروردگار کو آنکھ سے دیکھے خدا کا مخلوق ہونا لازم آیگا اسلیے کہ ہر وہ چیز جسپر

من الخالق فقد جعلته اذا محدثاً
مخلوقاً ومن شبّهه بخلقه فقد
اتّخذ مع الله شريكاً ويلهم
اولم يسمعوا يقول الله تعالےٰ
لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف
الخبير۔
وقوله لن ترانی ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف
ترانی فلما تجلی ربه للجبل
جعله دكاً وانما طلع من نوره
على الجبل كضوء يخرج من سم
الخياط فدكدكت الارض
وضعفت الجبال فخر موسےٰ
صعقاً اى ميتاً فلما افاق
وردّ عليه روحه قال سبحانك
تبت اليك من قول من زعم
انك ترى ورجعت الى معرفتى
بك ان الابصار لا تدركك
وانا اوّل المومنين
واوّل المقربين بانك ترے

رویت بصر سے جائز ہی وہ مخلوق ہی اور مخلوق کی لیے خالق کا ہونا
ضروری ہی پس اس صورت مین حق تعالی کا حادث اور مخلوق
ہونا لازم آیگا اور جو شخص کہ حق تعالے کو اوسکی مخلوق کے
ساتہ تشبیہ دیتا ہے وہ خدا کے ساتہ شریک قرار دیتا ہے
واے ہو ان لوگون پر آیا اونہون نے باریتعالی کا یہ قول
نہین سُنا کہ ابصار اوسکا ادراک نہین کر سکتین اور وہ
ابصار کا ادراک کرتا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے۔
اور اسیطرح اونہون نے باری تعالی کے اس قول کو نہین سُنا
کہ مجکو تم ہرگز نہین دیکہہ سکتے لکن پہاڑ کی طرف نظر کرو
پس اگر وہ اپنی جگہ پر مستقر رہا تو تم مجکو دیکہہ سکوگے پس
جبکہ پہاڑ کے لیے اوسکا پروردگار ظاہر ہوا تو اوس کو
پارہ پارہ کر دیا حالانکہ پہاڑ پر اوسکے نور سے اوسی قدر
طالع ہوا تہا جس قدر کہ سوئی کے ناکہ سے روشنی خارج
ہوتی ہے۔ پس زمین متزلزل ہو گئی تہی اور پہاڑ ضعیف
ہوگئے تہے۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام مُردہ ہوکر
زمین پر گر گئے تہے۔ پس جبکہ انہون نے افاقہ پایا اور
اونپر اونکی روح واپس کی گئی تو حضرت موسی علیہ السلام نے
عرض کیا کہ تو ہر ایک نقصان سی منزہ ہی مین تیری طرف
اون لوگون کی قول سی توبہ کرتا ہون جنہون نی گمان کیا ہی کہ
تو دکہلائی دیسکتا ہی اور مین تیری معرفت کی طرف رجوع کی
کہ ابصار تیرا ادراک نہین کر سکتین اور مین اول مومنین ہون

ولا ترٰی وانت بالمنظر الاعلی۔
ثم قال علیه السلام ان افضل
الفرائض واوجبها علی الانسان
معرفة الربّ والاقرار به بالعبودیة
وحدّ المعرفة ان یعرف انه لا اله
غیره ولا شبیه له ولا نظیر۔
وان یعرف انه قدیم مثبت موجود
غیر فقید موصوف من غیر شبیه
ولا معطل لیس کمثله شیء وهو
السمیع البصیر۔ وبعده معرفة الرسول
والشهادة بالنبوة وادنی معرفة الرسول
الاقرار بنبوته وان ما اتی به من
کتاب وامر ونهی فذلک من الله
عزّوجلّ۔ وبعده معرفة الامام الذی
به تأتم بنعته وصفته واسمه فی حال
العسر والیسر وادنی معرفة الامام انه
عدل النبی الا درجة النبوة ووارثه و
انّ طاعته طاعة الله وطاعة رسول
الله والتسلیم له فی کل امر والرد الیه
والاخذ بقوله ویعلم ان الامام بعد رسول الله
علی ابن طالب وبعده الحسن ثم الحسین

اور مین پہلا وہ شخص ہون جو اس امر کا اقرار ہی کہ تو دیکھتا ہی اور دیکھا
نہین دیکھتا۔ بعد ازان حضرت نے ارشاد فرمایا کہ تمام فرائض مین
افضل اور واجب تر انسان پر پروردگار کی معرفت اور اسکی
عبودیت کا اقرار ہی۔ اور حد معرفت یہ ہی کہ اوسکے سوا کوئی
معبود نہین ہی اور اوس کے لیے کوئی شبیہ و نظیر نہین ہے
اور یہ کہ وہ قدیم اور موجود ہے اور بغیر شبیہ کی موصوف ہی۔
اور یہ کہ وہ معطل نہین ہی۔ کوئی شے اوسکی مثل نہین ہی۔ اور وہ
سمیع و بصیر ہے۔ اور معرفتِ خدا کی بعد (افضل فرائض)
معرفتِ رسول اور نبوت کی شہادت ہی اور ادنائے معرفت
رسول یہ ہی کہ اونکی نبوت کا اقرار کری اور یہ کہ جو کتاب یا
امر و نہی آپ لیکر آئے ہین وہ من جانب اللہ ہی۔ اور اوسکی بعد
(افضل فرائض) معرفتِ امام ہی جسکی ہم اقتدا کرتی ہین۔
اور یہ کہ اونکی صفت اور نام کو حالتِ عُسر و یُسر مین پہچانین
اور ادنائی معرفتِ امام یہ ہی کہ وہ درجۂ نبوت کی سوا باقی اوصاف
مین نبیؐ کے مساوی ہین۔ اور یہ کہ امام اونکی وارث ہین۔
اور یہ کہ اونکی طاعت طاعتِ خدا اور رسول ہی۔ اور یہ کہ ہر ایک
امر مین اونکا انقیاد کرنا اور ہر ایک مشتبہ امر کا اونکی حوالہ کر دینا اور انکے
قول پر عمل کرنا لازم ہی۔ اور اس امر کا معلوم کرنا بھی ضروری ہے
کہ رسولِ خداؐ کے بعد حضرت علیؑ بن ابی طالب امام ہین اور
اونکی بعد حضرت حسنؑ اور اونکی بعد حسینؑ پھر علیؑ بن حسینؑ پھر محمد بن علیؑ
پھر ہین پھر میری بعد میری فرزند موسیٰؑ اور اونکی بعد اونکی فرزند علیؑ

ثم علی بن الحسین ثم محمد بن علی ثم انا ثم
بعدی موسی ابنی وبعدہ علی ابنہ وبعدہ
محمد ابنہ وبعد محمد علی ابنہ وبعد علی الحسن
ابنہ والحجۃ من ولد الحسن۔
ثم قال یا معویۃ جعلت لک اصلا فی ھذا
فاعمل علیہ فلو کنت تموت علی ما کنت
علیہ لکان حالک اسوأ الاحوال فلا یغرنک
قول من زعم ان اللہ یری بالبصر۔
قال وقد قالوا اعجب من ھذا۔
اولم ینسبوا آدم الی مکروہ۔ اولم ینسبوا
ابراھیم الی ما نسبوہ۔ اولم ینسبوا
داؤد الی ما نسبوہ من حدیث الطیر۔
اولم ینسبوا یوسف الصدیق الی ما
نسبوہ من حدیث زلیخا۔ اولم ینسبوا
موسی الی ما نسبوہ من القتل۔
اولم ینسبوا رسول اللہ ص الی ما
نسبوا من حدیث زید۔ اولم ینسبوا
علی ابن ابی طالب الی ما نسبوہ من حدیث
القطیفۃ انھم ارادوا بذلک توبیخ الاسلام
لیرجعوا علی اعقابھم اعمی اللہ ابصارھم کما
اعمی قلوبھم تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا۔

اور اونکی بعد اونکی فرزند محمدؑ اور محمدؑ کی بعد اونکی فرزند علیؑ اور علیؑ کی بعد
اونکی فرزند حسنؑ (عسکری) اور اونکی بعد اونکی فرزند حجت خدا امام ہین
بعد ازان حضرتؑ نی ارشاد فرمایا کہ اے معویہ مین نی تمہاری لیی اس
باب مین ایک اصل (ضابطہ) مقرر کردی ہی پس تم اوسپر عمل کرو
اور اگر کہین تمہارا اس اعتقاد پر انتقال ہوجاتا تو تمہارا حال نہایت ہی
برا قرار پاتا پس تمکو اون لوگون کا قول فریب نہ دی جو کہتی ہین کہ حق
تعالی کی رویت آنکھ سی ہوگی۔
حضرتؑ فرماتی ہین کہ ان لوگون نی اس سی بہی زائد تعجب خیز باتین
کہی ہین۔ آیا انہون نی حضرت آدمؑ کو مکروہ امر کی طرف منسوب
نہین کیا۔ آیا انہون نی حضرت ابراہیمؑ کو ایسی ویسی باتون کی طرف
منسوب نہین کیا۔ آیا انہون نی حضرت داؤدؑ کو قصہ پرند کی طرف
منسوب نہین کیا۔ آیا اونہون نی حضرت یوسف صدیقؑ کو حدیث
زلیخا کی طرف منسوب نہین کیا۔ آیا اونہون نی حضرت موسیؑ کو
قتل کی طرف منسوب نہین کیا۔ آیا اونہون نی حضرت رسول خداؐ کو
قصہ زید کی طرف منسوب نہین کیا۔ آیا اونہون نی حضرت علیؑ
بن ابی طالب کو حدیث قطیفہ کی طرف منسوب نہین کیا۔
اونہون نی ان باتون سی بیخ اسلام کی اوکہاڑ ڈالنے کا ارادہ
کیا تہا تا کہ وہ اپنی پشتون کی طرف پھر جائین حق تعالے
اون کے ابصار کو اوس طرح اندہا کردے جس طرح کہ اون کے
دلون کو اندہا کر دیا ہے حق تعالے ایسے نقائص سے کہین منزہ
و برتر ہے۔

بہر حال ادلۂ عقلیہ و نقلیہ سے حق تعالیٰ کی رویت کا دنیا و آخرت دونون مین محال ہونا ثابت ہوا۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ حکماء و متکلمین امامیہ و معتزلہ نے جن امور کو کہ شرائط رویت و ابصار مین ذکر کیا ہے
وہ باری تعالیٰ کی نسبت متحقق نہین ہو سکتین اسلیے کہ وہ (شرائط) جسم و جسمانیات کے ساتھ مخصوص ہین
اور بغیر اون کے رویت کا حاصل ہونا ممتنع ہے اور وہ کئی ہین

(۱) مرئی (جو چیز دیکھی جاتی ہے) کا رائی (دیکھنے والے) کے مقابل ہونا یا اوس (مرئی) کا حکم مقابل مین موجود ہونا جیسے انسان کا اپنے چہرہ کو آئینہ مین مشاہدہ کرنا۔

(۲) رائی و مرئی مین زائد فاصلہ کا موجود نہ ہونا اور یہ شرط باختلاف حالات مختلف ہوتی ہے جیسے مرئی کا چھوٹا اور بڑا ہونا اوسکے رنگ کا ہلکا و تیز ہونا رائی کی قوت بصر کا قوی و ضعیف ہونا وغیرہ۔

(۳) رائی و مرئی کا بہت نزدیک نہ ہونا اسلیے کہ اگر مثلاً مرئی کا رائی کے حاسۂ بصر پر منطبق ہونا فرض کیا جائے گا تو رویت باطل ہوگی۔

(۴) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا اور یہ شرط بھی باختلاف حالات مختلف ہوتی ہے جیسے بصر کا قوی و ضعیف ہونا اور مرئی دور و نزدیک ہونا۔

(۵) رائی و مرئی کے درمیان کسی ایسے حائل کا موجود نہ ہونا جو مانع ابصار ہو۔

(۶) مرئی کا کثیف ہونا۔ اسی لیے لطیف چیز مرئی نہین ہو سکتی جیسے ہوا۔

(۷) مرئی کا روشن ہونا۔

(۸) حاسۂ ادراک کا صحیح و سالم ہونا۔

(۹) ادراک مرئی کا مقصود ہونا۔ اگرچہ کسی شے کے محسوس ہونے مین قصد کا متحقق ہونا ضروری نہین ہے لیکن اسمین بھی شبہ نہین ہے کہ بدون قصد کے اوس مرئی کا محسوس ہونا بھی لازم نہین ہے۔

(۱۰) کسی شفاف چیز کا رائی و مرئی کے درمیان متوسط ہونا۔

(۱۱) کسی خارق[۱] عادت کا منجانب اللہ بہم نہ پونہچنا۔ اور یہ شرط اگرچہ حاسۂ ادراک کے صحیح و سالم

[۱] اس شرط کا جناب غفران مآب اعلی اللہ مقامہ نے عماد الاسلام مین اضافہ فرمایا ہے ۱۲

ہونے مین مندرج ہو سکتی ہے لیکن اوسکا علیحدہ سے شمار کرنا زائد مناسب ہے۔

پس جبکہ شرائط مذکورہ بالا مین سے کوئی شرط مفقود ہوگی تو رویت کا حاصل ہونا ممتنع ہوگا بلکہ اس مطلب کے بدیہی ہونیکا عقلاء روزگار نے دعوےٰ کیا ہے۔ وہ کہتے ہین کہ اگر کسی شے کی رویت کا بغیر ان شرائط کے حاصل ہونا تجویز کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ نابینا جو مشرق مین موجود ہو اوس سیاہ چھوٹی چیونٹی کو اندہیری رات مین دیکھ لے جو مغرب مین کسی سیاہ تپھر پر موجود ہو اگرچہ کتنے ہی پہاڑ اور دیوارین حائل فرض کیجائین اور جو شخص کہ اس مطلب کا قائل ہوگا وہ ارباب سفسطہ و مکابرہ کی فہرست مین مندرج ہونیکے قابل قرار پائیگا اور جبکہ جملہ شرائط مذکورہ بالا کا مجتمع ہونا فرض کیا جائیگا تو رویت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا ورنہ ممکن ہوگا کہ ہمارے قریب ایسے ایسے روشن اور بلند پہاڑ موجود ہون جو آسمان سے باتین کرتے ہون اور روی زمین کو اونہون نے پُر کر دیا ہو اور دوپہر کے وقت اونپر شدت سے دہوپ پڑتی ہو اور باوجود اسکے ہم اونکا مشاہدہ نہ کرسکین اور جن لوگون نے کہ رویت واجب تعالیٰ اور آنکھہ سے محسوس ہونیکو تجویز کیا ہے اونہون نے اپنی نزدیک اوس پر کئی دلیلین قائم کی ہین۔

پہلی دلیل اعراض و جواہر کا مرئی ہونا معلوم ہے اسلیے کہ ہم حرکت۔ سکون۔ اجتماع۔ افتراق۔ رنگ اور سطح وغیرہ کا ادراک کرتے ہین۔ اور اسی طرح ہم جواہر کا بھی ادراک کرتے ہین جیسے جسم کا طول اور عرض اور چونکہ ہر ایک جسم کا اجزاء لا تتجزیٰ اور جواہر فردہ سے مرکب ہونا ثابت ہو چکا ہے اسلیے طول و عرض کا جسم مین قائم فرض کرنا جائز نہ ہوگا اسلیے کہ اگر طول یا عرض کا ہر ایک جزو لا تتجزیٰ مین قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو جزو کا منقسم ہونا لازم آئیگا اور اگر ایک جزو سے زائد مین قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک عرض کا دو محل پر قائم ہونا لازم آئیگا اور یہ امر محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحت رویت اون دونون (جوہر و عرض) مین مشترک ہے پس ضرور ہوا کہ صحت مذکورہ کے لیے کوئی ایسی علت موجود ہو جو حالت وجود کے ساتھ مخصوص ہو اسلیے کہ وہ (صحت مذکورہ) وقت وجود متحقق ہوتی ہے اور وقت عدم منتفی ہوتی ہے۔ اب اگر اس (صحت مذکورہ) کے لیے کوئی علت بروجہ مذکور فرض نہ کیجائیگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور علت مذکورہ کا جوہر و عرض مین مشترک ہونا ضروری ہوگا ورنہ امر واحد کیلیے علل مختلف کا

سبب ہونا لازم آیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ اب چونکہ جوہر و عرض مین وجود یا حدوث کے سوا کوئی اور امر مشترک نہین ہے لہذا علت مذکورہ کا وجود یا حدوث مین منحصر ہونا ثابت ہوا۔

لکن صحت رویت کے لیے حدوث کا علت قرار دینا بھی صحیح نہین ہے کیونکہ حدوث سے وہ وجود مراد ہوتا ہے جسمین عدم سابق کا اعتبار کیا جاتا ہے اور چونکہ عدم کا جزو علت ہونا صحیح نہین ہے لہذا صحت رویت کے لیے فقط وجود کا علت ہونا ثابت ہوگا اور ازبسکہ وہ (وجود) واجب تعالی اور جوہر و عرض مین مشترک ہے لہذا صحت رویت کی علت کا حق تعالی کی مقدس ذات مین بھی متحقق ہونا ثابت ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔ اور یہ دلیل بالکل ضعیف ہے اسلیے کہ اگر اسکا تام ہونا تسلیم کرلیا جاے تو لازم آیگا کہ ہر ایک موجود کا آنکھہ سے محسوس ہونا صحیح ہو جیسے آواز اور بو اور ذائقہ اور نرمی اور سختی اور سردی اور گرمی وغیرہ حالانکہ کوئی عاقل ان چیزون کے آنکھہ سے محسوس ہونیکا التزام نہین کرسکتا۔ البتہ اس مقام پر اشاعرہ کی طرف سے کہہ سکتے ہین کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھہ سے محسوس نہ ہونا محض عادت حق تعالے پر مبنی ہے باین معنی کہ حق تعالی نے اپنی عادت کو اسی امر پر جاری کیا ہے کہ وہ چیزین آنکھہ سے محسوس نہین ہوتین لکن اونکا محسوس ہونا ممکن ہے۔ اور کوئی عقلی دلیل اس امر پر قائم نہین ہوئی کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھہ سے دکھلائی دینا محال قرار پاے لکن یہ التزام کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھہ سے محسوس ہونا ممکن ہے اوسوقت تک معقول نہ ہوگا جبتک کہ کوئی قطعی دلیل اس امر پر قائم نہ ہو کہ ہر ایک موجود کا آنکھہ سے محسوس ہونا ضروری ہے ورنہ التزام مذکور کا واہی ہونا عقلا کے نزدیک نہایت واضح ہے اسلیے کہ حق تعالے نے ہر ایک حاسہ کے لیے مخصوص چیزون کو شرط کیا ہے اور شرط کا موجود نہ ہونا انتفاء مشروط پر دلالت کرتا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ جواہر کا آنکھہ سے محسوس ہونا قابل تسلیم نہین ہے اور جو دلیل کہ اس مطلب (رویت جواہر) پر قائم کی گئی ہے وہ جسم کے اجزاء لاتیجزی سے مرکب ہونے پر موقوف ہے حالانکہ جسم کا اجزاء لاتیجزی سے مرکب ہونا باطل ہے یہی سبب ہے کہ محقق طوسی علیہ الرحمہ نے تجرید مین مذہب حکماء کو اختیار کیا ہے اور یہ کہ جزء لاتیجزی باطل ہے اور ادلہ قطعیہ قائم کیے ہین جس کے بعد جسم کے اجزاء لاتیجزی سے مرکب ہونیکا بطلان بالکل ظاہر ہوجاتا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ایک عرض کا دو محل مین قائم ہونا مطلقاً باطل نہین ہے

بلکہ ایک عرض کا بتمامہ کسی محل مین قائم ہونا پھر اوسی کا دوسرے محل مین بتمامہ قائم ہونا باطل ہی جو ما نحن فیہ
مین مراد نہین ہے اور اگر ایک عرض کا دو محل مین من حیث المجموع قائم ہونا باطل نہین ہے جو ما نحن فیہ مین
لازم آتا ہے اس مقام پر مقدار عرضی کے باطل کرنیکی غرض سے بعض لوگون نے یہ تقریر کی ہے کہ اگر ہم
آسمان سے زمین تک اجزاء لاتتجزی کا مجتمع ہونا فرض کرین تو اوس سے طول کی مقدار کثیر کا حاصل ہونا قابل
انکار نہین ہے اگرچہ کسی عرض کا موجود ہونا ہمارے دل مین خطور نہ کرے پس صورت مذکورہ مین نفس اجزاء
لاتتجزی جن کا جوہر ہونا مفروض ہے طول کے ساتھ موصوف ہونگے اور طول و امتداد کا عرض ہونا باطل ہوگا
اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ وہ جزو لاتتجزی کے ثابت ہونے پر مبنی ہے حالانکہ جسم کا اجزاء لاتتجزی سے مرکب
ہونا باطل ہے جیساکہ ابھی مذکور ہوچکا ہے اور اس صورت مین طول کا عرض ہونا ضروری ہوگا اسلیے کہ شمع کا
مختلف شکلون کو اختیار کرنا اور اوس پر مختلف مقداروں کا وارد ہونا قابل انکار نہین ہے اس تقدیر پر مقدار اور
شکل کا جو جسم پر وارد ہوتے ہین عرض ہونا ثابت ہوگا اسلیے کہ اجزاء لاتتجزی کا ایک جانب سے دوسرے
جانب منتقل ہونا اوسی وقت قابل تسلیم ہوگا جبکہ جزو لاتتجزی کا ثابت ہونا تسلیم کر لیا جاے حالانکہ ہمارے
نزدیک اوسکا باطل ہونا محل شبہ نہین ہے اور اگر جسم کا اجزاء لاتتجزی سے مرکب ہونا تسلیم کر لیا جاے تو
کہہ سکتے ہین کہ طول و امتداد سے اجزاء لاتتجزی کی ذات مراد نہین ہے بلکہ طول سے اجزاء مذکورہ کا سمت
مخصوص مین مجتمع ہو جانا مراد ہے اس صورت مین جوہر کا مرئی اور آنکھہ سے محسوس ہونا ثابت نہ ہوگا۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ صحت رویت کا کسی علت (موجودہ) کی طرف محتاج ہونا مسلم نہین ہے اسلیے کہ صحت
رویت سے امکان رویت مراد ہے اور امکان امر عدمی ہے جسکو کسی علت کی حاجت نہین۔ اب اگر
اس مقام پر یہ کہا جاے کہ صحت رویت اگرچہ عدمی ہے لیکن اوسکا بعض اشیاء سے مخصوص ہونا کسی علت
(موجودہ) کو ضرور مقتضی ہے تو ہم کہین گے کہ اوصاف عدمیہ کے لیے کسی علت (موجودہ) کی ضرورت
نہین ہے بلکہ اون (اوصاف عدمیہ) کا امر عدمی کی طرف مستند ہونا جائز ہے اس صورت مین اونکی علت کا
امور موجودہ مین منحصر فرض کرنا بیمعنی ہوگا اور صحت رویت کے لیے وجود کا علت قرار دینا جیساکہ دلیل مین
مذکور ہوا ہے صحیح نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صحت رویت کا جملہ مرئیات و محسوسات مین متماثل فرض کرنا

مسلم نہین ہے اسلیے کہ مثلین سے وہی دو چیزین مراد ہوتی ہین جنمین سے ہر ایک کا دوسرے مقام پر قائم
ہونا درست ہو حالانکہ صحت رویت مین جوہر و عرض کا اس معنی سے مثل کہنا باطل ہے اسلیے کہ سواد مین
جو صحت رویت ہے اوسکا جوہر مین ثابت ہونا درست نہین ہے کیونکہ جوہر کا سواد ہوکر مرئی ہونا اور
سواد کا جوہر ہوکر مرئی ہونا محال ہے اور جبکہ ایک صحت کا دوسرے صحت کے مقام پر قائم ہونا ممتنع
ہوا تو اون دونون کا ماہیت مین مختلف ہونا ثابت ہوا پس اگر صحت رویت سواد کے لیے ایسی علت
فرض کیجاے جو صحت رویت جوہر کی علت کے مخالف ہو تو احکام متماثلہ مین مختلف علتون کا فرض
کرنا باطل نہ ہوگا - اور بعض حضرات سے تقریر مذکور پر یہ اعتراض منقول ہوا ہے کہ صحت رویت مین
دونون مقام پر کسی قسم کا اختلاف نہین ہے البتہ صحت مذکورہ کے منسوب کرنے مین اختلاف پیدا
ہوتا ہے مثلاً سواد کی رویت اور بیاض کی رویت کہ اس مقام پر جو اختلاف پیدا ہوا ہے وہ باعتبار
سواد اور بیاض کے پیدا ہوا ہے اور صحت رویت کی حقیقت مین کسی قسم کا اختلاف پیدا نہین ہوا -
پس ثابت ہوا کہ نفس صحت رویت دونون مقامون پر متحد ہے اور اوسمین جو اختلاف فرض کیا جاتا ہے
وہ امور خارجیہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور جبکہ جوہر و عرض دونون مین صحت رویت کی حقیقت کا
متحد ہونا ثابت ہوا تو اوسکے لیے مختلف علتون کا فرض کرنا باطل ہوگا - اور یہ اعتراض بالکل ضعیف ہے
اسلیے کہ اگر نفس صحت کا دونون مقامون پر متحد ہونا فرض کیا جاے تو لازم آئیگا کہ شئے کا مرئی ہونا اس
(شئے) کے مقدور رہونیکے مماثل ہو - اور یہ کہ شئے کے مرئی ہونے کی صحت سے اوس (شئے) کی مقدور
ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہو اسلیے کہ متماثلین مین علت کا متحد ہونا لازم ہے پس لازم آئیگا کہ اگر کسی شئے کی
مرئی ہونے کی علت وجود ہو تو اوس (شئے) کے مقدور ہونے کی علت بہی وجود ہو ورنہ احکام متساوی
کی علت کا مختلف ہونا اور اوس سے اصل دلیل کا باطل ہونا لازم آئیگا -

اب اگر صحت رویت کی طرح صحت مقدوریت کی علت بہی وجود ہی فرض کیا جائیگا تو واجب تعالی
کا مقدور رہونا لازم آئیگا اور اگر شئے کے مرئی ہونے کی صحت کا اوس (شئے) کے مقدور ہونے کی
صحت کے مخالف ہونا فرض کیا جاے حالانکہ وہ دونون اصل صحت مین مشترک ہین تو جائز ہوگا کہ

سواد کے مرئی ہونے کی صحت جوہر کے مرئی ہونے کی صحت کے مخالف ہو اگرچہ وہ دونون اصل صحت مین مشترک ہین اور اسی طرح کسی شئے کے مرئی ہونے کی صحت کا اوس (شئے) کے معلوم ہونیکی صحت کے مخالف ہونا بدیہی ہے جسکی وجہ سے معدوم کا پہلی صحت کے ساتہ موصوف نہ ہونا اور دوسری صحت کے ساتہ موصوف ہونا درست ہوتا ہے حالانکہ اصل صحت مین وہ دونون (صحتین) مشترک ہین۔ اسی طرح کسی شئے کی مرئی ہونیکی صحت کا اوسکے معدوم ہونے کی صحت کے مخالف ہونا معلوم ہے جسکی وجہ سے باریتعالےٰ کا پہلی صحت کے ساتہ موصوف کرنا تمہارے نزدیک صحیح ہے اور دوسری صحت کے ساتہ اسکا موصوف کرنا کسی کے نزدیک بہی صحیح نہین ہے حالانکہ اصل صحت مین وہ دونون (صحتین) مشترک ہین۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر دونون صحتون کا متماثل ہونا تسلیم بہی کر لیا جاے تو یہ امر ہرگز تسلیم کرنے کے قابل نہین ہے کہ احکام متماثلہ کی علت کا متحد ہونا ضروری ہے پس ممکن ہوگا کہ باوجود تماثل احکام کے اونکی علتین مختلف ہون جسکی توضیح کے لیے امام فخر الدین رازی سے جنکا اشعری ہونا قابل انکار نہین ہے کئی وجہین منقول ہوئی ہین جو کسی قدر تغیر کے ساتہ بطور خلاصہ وارد کی جاتی ہین۔

پہلی وجہ۔ اگر شئے کے مرئی ہونیکی صحت کا معلول وجود ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوس (شے) کی معلوم ہونیکی صحت کا بہی معلول وجود ہی ہونا فرض کیا جائیگا اور اس صورت مین لازم آئیگا کہ محالات بہی موجود ہون حالانکہ اون (محالات) کا وجود کے ساتہ موصوف کرنا صحیح نہین ہے اب اگر صحت مذکورہ کے حکم ثبوتی ہونے کا انکار کیا جاے تو اوسکے لیے کسی علت کا فرض کرنا ضروری[1] نہ ہوگا اور اگر اوسکی لیے علت کا ہونا ضروری فرض کیا جاے تو ممکن ہے کہ ہر ایک حقیقت کی علت دوسری حقیقت کی علت کے مخالف ہو پس بہر تقدیر دلیل کا ایک نہ ایک رکن ضرور منہدم ہو جائے گا۔

دوسری وجہ۔ جو چیزین کہ آپس مین مغایر ہین اون سب مین ہر ایک کا دوسری کی مخالف ہونا مشترک ہے مثلاً سواد اور بیاض دونون پر صادق آتا ہے کہ ان مین سے ہر ایک دوسری کی مخالف ہے

[1] بظاہر مراد یہ ہی کہ اوسکے لیے علت موجودہ کا فرض کرنا ضروری نہ ہوگا اور اگر علت کا موجود ہونا بہی ضروری فرض کیا جاے تو اوس کا ہر ایک حقیقت مین متحد ہونا ضروری نہ ہوگا ۱۲

اور یہ کہ اون دونون کا باہم مخالف ہونا مشترک ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مخالفت ہر ایک کی حقیقت مخصوصہ کی وجہ سے حاصل ہے اس تقدیر پر حقائق مختلفہ مین علت کا متحد ہونا قابل انکار نہ ہوگا۔

تیسری وجہ۔ جن حقائق مختلفہ کی رویت صحیح ہے اونکا کسی ثبوتی وصف مین مشترک ہونا ضروری ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مختار ہے اور مابه الاشتراک کا مابه الامتیاز کے مغایر ہونا لازم ہے اور باوجود اسکے اون دونون مین علاقہ لزوم کا موجود ہونا لابدی ہے ورنہ ایک کا دوسرے کے لیے وصف ہونا معقول نہ ہوگا اور یہ جائز نہین ہے کہ مابه الاشتراک کے لیے مابه الامتیاز لازم ہو ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئیگا پس ضرور ہوا کہ مابه الامتیاز کے لیے مابه الاشتراک لازم ہو اور اس صورت مین امر واحد (مابه الاشتراک) کا ملزومیت مختلفین (دو مختلف چیزون) کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہی مطلوب ہے۔

چوتھی وجہ۔ کسی شے کے معلوم ہونے کی صحت کا متعدد علتون کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ معدوم اور موجود مین اشتراک نہین ہے۔

پانچوین وجہ۔ واجب اور ممکن مین صحت عالمیت مشترک ہے حالانکہ واجب مین صحت عالمیت کی علت حیات قدیمہ ہے اور ممکن مین حیات حادثہ اور ان دونون (حیات قدیمہ اور حیات حادثہ) کا باہم مغایر ہونا واضح ہے

چھٹی وجہ۔ اعراض کا باہم مختلف ہونا معلوم ہے لیکن باوجود اسکے اون سب مین ایک حکم مشترک ہے جس سے اون (اعراض) کا محل کی طرف محتاج ہونا اور اونکی بقا کا ممتنع ہونا اور محل واحد مین اجتماع مثلین کا محال ہونا مراد ہے حالانکہ ہر ایک کی علت اوسکے ساتھ مخصوص ہے اس صورت مین امر واحد کے لیے مختلف علتون کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

ساتوین وجہ۔ جو چیزین کہ قبح کے ساتھ موصوف ہوتی ہین انہین سے ہر ایک کے وصف مخصوص کا معلوم ہونا اسکے قبح کے لیے کافی ہوتا ہے اور اوس مین دوسری شے کے معلوم ہونے نہ ہونے کو دخل نہین ہوتا مثلاً ظلم کے قبیح ہونے مین عنوان ظلم کا معلوم ہونا اور جہل مین عنوان جہل کا معلوم ہونا اور کذب مین عنوان کذب کا معلوم ہونا اونکے قبح کے معلوم ہونے مین کافی ہے اسلیے کہ ہمکو اشیاء مذکورہ کے عنوانات مخصوصہ معلوم ہو جاتے ہین تو اونکا قبیح ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ باقی عنوانات پر اطلاع نہ ہو اور جبکہ

اونکے عنوانات مخصوصہ معلوم نہین ہوتے تو اونکے قبح بہی معلوم نہین ہوتے اور جبکہ کسی شئے کے علم سے کسی حکم کا علم حاصل ہوجاے اور اوسمین کسی دوسری چیز کے معلوم ہونے کو دخل نہو تو معلوم ہوگا کہ ہر ایک کی علت جداگانہ ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اشیاء مذکورہ مین قبح کی علت بہی مختلف ہے۔ اور اس بیان سے ثابت ہوا کہ احکام متساویہ کے لیے مختلف علتین ہوسکتی ہین۔

امام رازی نے اشکالات مذکورہ کو وارد کر کے مقام جواب مین جو کچہہ فرمایا ہے اسکا مع ترجمہ وارد کرنا خالی از لطافت نہین ہے وہ کہتے ہین کہ

قوله فلم لا يجوز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قدمناه واما الاشكالات التي اوردنا فانه اكثرها استخراجا وهي مشكلة لم يتضح لنا عنها اجوبة شافيه۔

معترض کا یہ کہنا کہ احکام متساویہ کی مختلف علتین کیون نہین ہوسکتین اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے ہین اب رہے وہ اشکالات جن کو ہم نے وارد کیا ہے تو اونمین اکثر ایسے ہین کہ ہم نے اون کو خود نکالا ہے اور وہ مشکل ہین اور اون کے شافی جواب ہمارے لیے ظاہر نہین ہوے۔

اس عبارت سے امام رازی کا اشکالات مذکورۂ بالا کے جواب مین جیسا عاجز و درماندہ ہونا ثابت ہوتا ہے وہ مخفی نہین ہے لیکن نہایت تعجب ہے کہ باوجود اس درماندگی اور سراسیمگی کے انہون نے اپنی اوس تقریر گذشتہ کا کیون حوالہ دیا جو اسقدر کثیر التعداد اشکالات سے مجروح ہوچکی ہے۔

اور اگر جملہ امور مذکورۂ بالا سے قطع نظر کیجاے اور یہ امر بہی تسلیم کرلیا جاے کہ سواد کے مرئی ہونیکی صحت اور جوہر کے مرئی ہونے کی صحت کے لیے کسی مشترک علت کا فرض کرنا ضروری ہے تو یہ امر کسی طرح قابل تسلیم نہین ہوسکتا کہ تمام موجودات مین وجود مشترک ہے۔ تا اینکہ وہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کو علت قرار دین اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ ہر ایک شے کے وجود سے اوسکی حقیقت مخصوصہ مراد ہوتی ہے جیسا کہ اثبات صانع عالم کے باب مین مذکور ہوچکا ہے۔ پس جس طرح کہ ایک شی کی حقیقت دوسری شے کی حقیقت کے مخالف ہے اسی طرح اسکا وجود بہی مخالف ہوگا اور اس بنا پر اشاعرہ کی دلیل مذکور کا بالکل ساقط ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ انکی دلیل مذکور وجود کی مشترک ہونے پر مبنی ہے

علاوہ برین شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک ہر ایک شے کا وجود اوسکی عین حقیقت ہے اور اس تقدیر پر دلیل مذکور کا بے ربط اور بےمعنی ہونا خود ہی ظاہر ہے - اور اس تقریر کے جواب مین امام رازی سے جو کچھ منقول ہوا ہے اوسکا محصل یہ ہے کہ اگر دلیل مذکور کے جملہ مقدمات کا تمام ہونا تسلیم کر لیا جاے تو اس سے وجود کا مشترک ہونا ثابت ہوگا ورنہ دلیل مذکور کے مقدمات مین قدح لازم آئیگی البتہ اگر معترض کی طرف سے کوئی ایسی تقریر فرض کیجاے جس سے وجود کے مشترک ہونیکا محال ہونا ثابت ہو تو وجود کے مشترک ہونے مین قطع نظر ہو سکتی ہے لکن تقریر مشار الیہ سے مقدمات دلیل مین قدح نہین ہو سکتی اسلیے کہ وہ (تقریر مذکور) از قبیل معارضہ ہوگی جو مقدمات دلیل مین قادح نہین ہو سکتا - پس ثابت ہوا کہ مقدمات دلیل مین اونہین اشکالات کی وجہ سے قدح ہو سکتی ہے جنکو کہ ہم نے وارد کیا ہے - اور امام رازی کا یہ بیان خالی از مغالطہ نہین ہے اسلیے کہ وجود کے مختلف اور اوسکے عین حقیقت ہونے پر ادلۂ قویہ موجود ہین جنکے بعد دلیل مذکور کا یہ مقدمہ کہ صحت رویت کے لیے کسی ثبوتی امر کے مشترک ہونیکا فرض کرنا ضروری ہے بہر حال مغلوط ہوگا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ معارضہ کا مقدمات دلیل مین قادح نہ ہونا غیر معقول ہے اسلیے کہ کسی تقریر کا نقیض مطلوب مین بھی جاری ہونا اوسکے بطلان کی امارت ہے اور امام رازی نے دلیل مذکور پر جو اشکالات وارد کیے ہین اگرچہ وہ درحقیقت وارد ہوتے ہین اور انکی وجہ سے دلیل مذکور مقدوح ہو جاتی ہے مگر معارضہ مذکورہ اگرچہ جملہ مقدمات کے باطل ہونے کو مقتضی نہین ہے لکن اوس سے وجود کے مشترک ہونیکا مقدمہ بہر حال ساقط ہو جائیگا اور تقریر مذکور سے یہی مقصود ہے - اور بہر تقدیر امام رازی سے اس مقام پر ایک ایسا دقیقہ (نکتہ) منقول ہوا ہے جو دلیل مذکور کے مقدوح ہونے مین کافی ہے اور اوسکے بعد وجود کے مشترک ہونے نہ ہونے کے مسئلہ سے زائد بحث کرنا چندان مفید نہین ہے اور دقیقہ مشار الیہا کا محصل یہ ہے کہ اگر ہم دلیل مذکور کے جملہ مقدمات کو تسلیم بھی کر لین تو وجود کا فقط جواہر و الوان مین مشترک ہونا ثابت ہوگا اور اوس (دلیل مذکور) سے یہ نتیجہ برآمد نہ ہوگا کہ وہ (وجود) باریتعالی اور ممکنات مین بھی مشترک ہے کیونکہ جائز ہوگا کہ جملہ ممکنات اپنے وجود مین مشترک ہون اور باوجود اسکے انکا وجود وجود واجب تعالی کے مخالف ہو اور اس صورت مین دلیل مذکور کا تمام ہونا اس امر پر موقوف ہوگا کہ

کسی دلیل سے وجودِ واجب تعالیٰ کا وجودِ ممکنات کے مساوی ہونا ثابت کیا جائے جسکی بنا پر کلام کرنا

درست ہو انتہیٰ بحاصلہ - اور ظاہر ہے کہ امام رازی کی اس تقریر کے بعد کسی عاقل کے لیے دلیل مذکور سے

تمسک کرنا اسوقت تک صحیح نہین ہو سکتا جب تک کہ وجودِ ممکنات کا وجودِ واجب تعالیٰ کے

مساوی ہونا ثابت نہ کیا جائے - ودونہ خرط القتاد -

اور کتاب مواقف اور اوسکی شرح مین اس مقام پر اعتراض و جواب کی جو تقریر مذکور ہوئی ہے اوسکا وارد

کرنا بھی خالی از فائدہ نہین ہے چنانچہ تقریر اعتراض مین لکھتے ہین کہ وجود کا واجب اور ممکن مین مشترک

ہونا مسلم نہین کیونکہ آپنے اس امر کا جزم کیا ہے کہ ہر شے کا وجود عین حقیقت ہے اس صورت مین جمیع

اشیاء کے حقائق کیونکر مشترک ہو سکتے ہین - تا اینکہ حقیقتِ قدیم مثل حقیقتِ حادث اور حقیقتِ فرس

مثل حقیقتِ انسان قرار پائے بلکہ جملہ موجودات کا حقیقتِ واحدہ مین مشترک ہونا لازم آئے جو ہر ایک

شے کے لیے تمام ماہیت ہو اور ظاہر ہے کہ اسکا کوئی عاقل قائل نہین ہو سکتا - اس صورت مین لازم

آتا ہے کہ وجود تمہارے نزدیک مشترک لفظی ہو نہ معنوی جیسا کہ صدر کتاب سے معلوم ہو چکا ہے -

اور فاضلِ آمدی نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ اس دلیل سے تمسک کرتے ہین اگر

وہ وجود کے مشترک ہونیکا اعتقاد رکھتے ہین جیسے قاضی اور جمہور اصحاب تو اونپر یہ اعتراض وارد ہی نہوگا

اور اگر وہ وجود کے مشترک ہونیکا اعتقاد نہین رکھتے جیسے شیخ ابو الحسن اشعری تو دلیل مذکور الزامی ہو گی اور

ملزم کا معتقد ہونا واجب نہین اور چونکہ فاضل آمدی کا یہ جواب مصنف کے نزدیک پسندیدہ نہ تھا اسلیے

اونھون نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ وجود سے شے کا صاحب ہویّت ہونا مراد ہے جو تمام

موجودات مین مشترک ہے اور اس معنی عام مین تمام موجودات کے مشترک ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ

اون (موجودات) کے خصوصیات بھی مشترک ہون جیسے انسانیت اور فرسیت اس تقریر کی بعد صاحب

مواقف تحریر فرماتے ہین کہ ہمنے اس مقام پر جو کچھہ تحقیق کیا ہے وہ تقریر و تحریر کی منتہے ہے جس سے

بالاتر ممکن نہین ہے - اور اس تقریر سے اگرچہ دلیلِ مذکور کا حد درجہ کے ضعف و اضمحلال پر مشتمل ہونا ثابت

ہوتا ہے جسکی اصلاح و علاج مین صاحب مواقف کو کوشش بلیغ کرنیکی ضرورت ہوئی لکن افسوس ہے

کہ اونکی یہ جد وجہد رائگان ثابت ہوئی اور شارح مواقف سید شریف نے اونکی اس کوشش بلیغ کو ضایع اور برباد کردیا وہ (سید شریف) کہتے ہین کہ مصنف (صاحبِ مواقف) نے اگرچہ صحت رویت واجب تعالیٰ کے لیے مسلک عقلی کی ترویج مین مبالغہ فرمایا ہے لیکن عاقل منصف پر یہ امر مشتبہ نہین رہ سکتا کہ ہویّت مطلقہ کا مفہوم جسکا خصوصیات ہویّات مین مشترک ہونا بیان کیا گیا ہے مفہوم ماہیت وحقیقت کی طرح امرِ اعتباری ہے لہذا اوس (ہویت مطلقہ) سے رویت متعلق نہ ہوگی۔ اور اشبح بعید (دور کی صورت) کی اگرچہ خصوصیت موجودہ ہی کا ادراک ہوتا ہے لیکن اوسکا ادراک اجمال ہوتا ہے جس سے اوسکی تفصیل معلوم نہین ہوسکتی اسلیے کہ مراتب اجمال اپنے قوّت وضعف مین مختلف ہوتے ہین پس یہ ضرور نہین ہے کہ ہر ایک اجمالِ محسوس کے اجزاء اور حالات متعلقہ کی تفصیل کا ذریعہ قرار پاسکین۔ آخر مین لکھتے مین کہ اولے یہی قول ہے کہ اس مسئلہ مین دلیلِ عقلی پر اعتماد کرنا دشوار ہے۔ اور اس مقام پر شیخ ابو منصور[ف] ماتریدی کے مذہب کا اختیار کرنا مناسب ہے۔ انتہیٰ ملخصہ۔

بہرحال دلیلِ مذکور کا تمام ہونا وجود کے واجب وممکن مین مشترک ہونے پر موقوف ہے جسپر کوئی ادنیٰ سی دلیل بھی قائم نہین ہوتی بلکہ اوسکے خلاف پر ادلہ قویہ قائم ہوچکے ہین۔ لیکن باانیہمہ اگر وجود کا مشترک ہونا بھی تسلیم کرلیا جائے تو یہ امر ہرگز قابلِ تسلیم نہ ہوگا کہ جواہر واعراض مین حدوث ووجود کے علاوہ کوئی وصف مشترک نہین ہے غایت ما فی الباب یہ ہے کہ ہمکو کوئی اور وصف جو اِن دونون مین مشترک ہو معلوم نہین ہو لیکن کسی شئے کے معلوم نہ ہونے سے اوسکا معدوم ہونا لازم نہین ہے اور کسی شئے کی تقسیم سے علم اوسی وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ وہ (تقسیم) منحصر ہو۔ لیکن جبکہ وہ (تقسیم) منتشر ہو تو علم کا حاصل نہ ہونا بہت واضح ہے۔ اور تقسیم مذکور کے غیر منحصر ہونیکی روشن دلیل یہ ہے کہ امکان بھی جواہر واعراض مین مشترک ہے جو حدوث ووجود کے مغائر ہے۔ اور امام رازی سے اس اعتراض کے جواب مین جو تقریر منقول ہوتی ہے۔ اسکا خلاصہ یہ ہے کہ الانصاف انه لا یمکن اقامة دلالة قطعیة } تقسیم مذکور کے منحصر ہونے پر قطعی دلیل کا قائم کرنا

[ف] شیخ صاحب موصوف کا مذہب یہ ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کی صحت پر کوئی دلیل عقلی نہین ہے بلکہ اس مسئلہ مین ظواہرِ قرآن واحادیث سے تمسک کرنا مناسب ہے ۱۲

علی ذلک وان ذلک من المقدمات المشکلة فی ھذا الدلیل۔	ممکن نہین ہے اور یہ کہ اس دلیل مین امر مذکور منجملہ مقدمات مشکلہ ہے۔

اور اگر تقسیم مذکور کے منحصر نہ ہونے سے قطع نظر کی جاے تو یہ امر قابل تسلیم نہ ہوگا کہ حدوث سے وجود وعدم کا مجموعہ مراد ہے اسلیے کہ اگر قدیم کا عدم فرض کرین تو اس مقام پر وجود وعدم دونون حاصل ہونگے اور حدوث حاصل نہ ہوگا بلکہ حدوث سے کسی شے کے وجود کا مسبوق بعدم ہونا مراد ہے اور یہ مسبوقیت وجود شے مین ایک کیفیت ہے جو وجود حاصل اور عدم سابق کے مغائر ہے پس ممکن ہے کہ صحت رویت کی علت یہی کیفیت ہو۔ اور امام فخر الدین رازی سے اس اعتراض کے جواب مین یہ تقریر منقول ہوئی ہے کہ اگر یہ مسبوقیت کیفیت ثابتہ اور مسبوق بعدم ہے تو اسکی مسبوقیت بعدم اوسکی ذات پر زائد ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا اور اگر وہ (کیفیت مذکورہ) مسبوق بعدم نہین ہی تو وصف حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اس مقام پر کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے دلیل سے یہ امر ثابت کردیا کہ حدوث سے وجود وعدم کا مجموعہ مراد نہین ہو سکتا اسلیے کہ جب کوئی شے بعد وجود معدوم ہو جاتی ہے تو وہ اس اعتبار سے حادث نہین کہلاتی حالانکہ اوس (اعتبار) مین وجود وعدم دونون حاصل ہین۔ پس حدوث سے وجود کا بعد عدم حاصل ہونا مراد ہوگا اور یہ بعدیت اگرچہ خارج مین کوئی ثبوتی صفت نہین ہے لیکن لا اقل وہ صفت اعتباری ضرور ہے اور یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ صحت رویت بھی ایسی صفت ہے کہ جسکا خارج مین ثبوت نہین ہے بلکہ وہ امر فرضی ہے اور یہ بھی مشکل ہے۔ اور اس جواب کے بعد اون ایرادات کا جواب بھی مشکل ہوگا جنکو ہم نے اپنی دلیل پر وارد کیا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وصف حدوث کا علت قرار دینا مناسب نہین ہے اور اگر حدوث سے مطلق وجود وعدم کے مجموعہ کا مراد ہونا بھی تسلیم کرلیا جاے تو ممکن ہوگا کہ صحت مذکورہ کے لیے عدم سابق علت ہو جیسا کہ محل سے ایک ضد کے عدم کا دوسرے ضد کے حاصل ہونیکی صحت کے لیے علت ہونا تسلیم کیا جاتا ہے پس جسطرح کہ ایک ضد کے عدم کا دوسری ضد کے حاصل ہونے کی صحت کے لیے علت ہونا معقول ہی اوسی طرح ما نحن فیہ مین بھی

معقول ہوگا اور اگر اس عدم کا قابلِ علیت ہونا تسلیم نہ کیا جاے تو ممکن ہوگا کہ صحت مذکورہ کی علت
وجود ہو بشرطیکہ عدم اوس (وجود) پر مقدم ہو جیسا کہ وجود فعل کا فاعل کی طرف محتاج ہونا تسلیم کیا جاتا ہے
بشرطیکہ وہ (فعل) مسبوق بعدم ہو۔ پس جبکہ وجود کا بشرط مذکور حاجت کے لیے علت ہونا جایز ہوا
تو اوس (وجود) کا صحتِ مذکورہ کے لیے علت ہونا بھی جائز ہوگا۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر رویت جواہر والوان کی صحت کے لیے انکے وجود کا علت ہونا اور اون کے
وجود کا وجود باریتعالیٰ کے مساوی ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو یہ کہنا کہ وجود واجب تعالیٰ کا صحتِ
رویت کے لیے علت ہونا واجب ہے قابلِ تسلیم نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ مثلین کا جملہ احکام مین مساوی
ہونا لازم ہے تو وہ بھی قابلِ تسلیم نہین ہے بلکہ وہ جوہر کے ساتھ منقوض ہے اسلیے کہ وہ (جوہر) اپنے حدوث
اور بقا دونون حالتون مین مثل ہوتا ہے باوجودیکہ وہ (جوہر) وقتِ حدوث متعلق قدرت ہوتا ہے
اور وقتِ بقا اوسکا متعلقِ قدرت ہونا محال ہے۔ اور اسی طرح اعراض بھی اگرچہ زمانِ اول مین اپنے
حاصل ہونیکی صلاحیت رکھتے ہین لکن زمانِ ثانی مین اونکا حاصل ہونا محال ہے حالانکہ وہ (اعراض)
دونون زمانون مین مثلین کا حکم رکھتے ہین اسلیے کہ زمانِ ثانی مین مثل عرض کا حاصل ہونا صحیح ہی اور
اوسکا بعینہ موجود ہونا محال فرض کیا گیا ہے اسلیے کہ اوس (عرض) پر بقا کا تجویز کرنا محال ہے۔
اور جوہر کا پہلی حالت مین مقدور ہونا واجب اور دوسری حالت مین مقدور ہونا ممتنع ہے۔ اسی طرح
عالم اگرچہ ازل مین ممتنع الحدوث تھا لکن وہ باقی زمانہ مین بعینہ صحیح الحدوث ہے اور یہ امر معلوم ہے
کہ مثلین مین جو تفاوت حاصل ہوتا ہے وہ اوس تفاوت سے کہین زائد ہے جو ایک ہی شے مین
دو زمانون کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر رویت واجب تعالیٰ کی صحت کیلیے اوس
(واجب تعالیٰ) کے وجود کا علت ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ صحت مذکورہ کا
علی الاطلاق حاصل ہونا لازم ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ کبھی اوقات شے مین
موجب صحت حاصل ہوتا ہے اور باوجود اسکے صحت حاصل نہین ہوتی۔ مثلاً حیات کا ذات کے
صحیح یا مریض ہونیکے لیے قابل ہونا مسلم ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کے حق مین امورِ مذکورہ کا حاصل ہونا

محال ہے باوجودیکہ وہ (حق تعالیٰ) حیات کے ساتھ موصوف ہے۔ پس ممکن ہی کہ مانحن فیہ مین بھی
اگرچہ وہ وجود کے ساتھ موصوف ہے جسکا صحت رویت کیلیے علت ہونا فرض کیا گیا ہے لیکن باوجود
اسکے اسکی رویت محال ہو۔ اور اس تقریر کا امام فخرالدین رازی نے یہ جواب دیا ہے کہ جس مقام پر موجب
صحت حاصل ہوتا ہے اور وہ (موجب صحت) کبھی صحت کے ساتھ اور کبھی بغیر صحت کے موجود ہوتا ہے
تو وہان پر فقط موجب مذکور کی تنہا ذات اوس (صحت) کے لیے کافی نہین ہوتی بلکہ کسی دوسرے
امر کے جو اوس (موجب صحت) سے جداگانہ ہو حاجت ہوتی ہے اور وہ (دوسرا امر) خصوصیت قوابل ہی
ایسی صورت مین اوسکی ذات کا صحت کے لیے علت ہونا ایسے قوابل کا معلول ہوگا جو اپنی ماہیتون مین
مختلف ہون گے پس احکام مساویہ مین مختلف امور کی علت قرار دینے کا محذور عود کریگا۔ انتہے محصل کلامہ
اور اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا حیات کے ساتھ موصوف ہونا اوسکے صحیح و مریض ہونیکو
مقتضی نہین ہے اسلیے کہ صحت و مرض کی علت تنہا حیات ہی نہین ہوتی بلکہ دیگر امور کو بھی دخل ہوتا ہے
لہذا اوسکا مانحن فیہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور تقریر مذکور کا جواب یہ ہے کہ جس طرح تنہا حیات
کا صحت و مرض کے لیے علت ہونا درست نہین ہے اوسی طرح ممکن ہے کہ صحت رویت کے لیے
تنہا وجود بھی علت نہ ہو اور اوسکا علت ہونا امکان یا حدوث کے ساتھ مشروط ہو۔ ایسی صورت مین
صحت رویت کے لیے وجود کا علت ہونا جوہر و عرض کے ساتھ مخصوص ہوگا اسلیے کہ امکان اور
حدوث اون دونون مین مشترک ہے۔ اب اگر اس مقام پر یہ اعتراض کیا جاے کہ امکان و حدوث
امر عدمی ہے اور علت کا وجودی ہونا مفروض ہے تو اس (اعتراض) کا یہ جواب ہوگا کہ امکان
یا حدوث کا اس مقام پر شرط ہونا مفروض ہے اور علت کے تمام اجزاء و شرائط کا وجودی ہونا
ضروری نہین ہے جس کی علامہ قوشجی وغیرہ کے کلام مین تصریح بھی موجود ہے۔
اور اگر جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کیجاے اور دلیل مذکور کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جاے تو لازم آئیگا
کہ باری تعالیٰ کا حاسۂ لمس (چھونے) کے ساتھ مدرک اور محسوس ہونا بھی صحیح ہو۔ اسلیے کہ جس طرح
کسی شے کے طویل اور عریض ہونے مین حاسۂ بصر کے ساتھ تمیز کیجاتی ہے اوسی طرح حاسۂ لمس کی ساتھ بھی

تمیز کی جاتی ہے۔ پس اگر دلیل مذکور سے باریتعالیٰ کے مرئی ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہوگا تو اسی دلیل سے
اوسکے ملموس ہونے (چھو جانے) پر استدلال کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اس صورت مین واجب تعالےٰ کا
صحتِ رویت کی طرح صحت لمس کے ساتھ موصوف ہونا بھی لازم آئیگا جسکا باطل ہونا کسی معمولی
عقل والے انسان پر بھی پوشیدہ نہین رہ سکتا اسلیے کہ حاسۂ لمس سے وہی چیز محسوس ہوتی ہے جو
از قبیل اجسام ہو اور حق تعالےٰ کا جسم یا جسمانی نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ باوجود اسکے کوئی شخص اس
مطلب کا قائل معلوم نہین ہوتا لکن امام رازی نے تقریر مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ہمارے اصحاب
(اشاعرہ) نے اسکا التزام کرلیا ہے اور یہ کہ وہ جسطرح کہ واجب تعالےٰ کے مرئی ہونیکو تجویز کرتے ہین
اسی طرح اوسکے ملموس ہونیکو بھی تجویز کرتے ہین۔ پس امام رازی کے اس جواب سے معلوم ہو گیا کہ فرقہ
اشاعرہ کا پروردگار کیسے کیسے اوصاف شنیعہ کے ساتھ موصوف ہے اور اونکے مذہب پر کیا کیا شناعتین
وارد ہوتی ہین۔ اگر اسلام اسی کا نام ہے تو اوسکو سلام ہے۔ اس مقام پر امام رازی کی اربعین سے
جو مطلب منقول ہوا ہی اوسکا بالفاظہ مع ترجمہ وارد کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا وہ کہتے ہین کہ۔

ان الدلیل العقلی المعول علیه فی هذه المسئلة هذا الذی اوردناه واوردنا هذه الاسئولة علیه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها واذا عرفت هذا فنقول مذهبنا فی هذه المسئلة ما اختاره الشیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندی وهو انا لا نثبت صحة رویة الباری تعالی بالدلائل العقلیة بل نتمسک فی المسئلة بظواهر القرآن والاحادیث فان اراد الخصم تاویل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلیة یتمسک بها فی نفی الرویة اعترضنا

مسئلہ رویت مین جس عقلی دلیل پر کہ اعتماد کیا گیا ہے وہ یہی دلیل ہے جسپر یہ سوالات وارد ہوتے ہین اور ہم نے اون کے جواب سے اپنے عجز کا اقرار کیا ہے پس اس مسئلہ مین ہمارا وہی مذہب ہے جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم رویت واجب تعالےٰ کی صحت کو ادلۂ عقلیہ سے ثابت نہین کرتے بلکہ ظواہر قرآن واحادیث کے ساتھ تمسک کرتے ہین۔ پس اگر ہمارے خصم (مقابل) نے ظواہر مذکورہ کے تاویل کا ارادہ کیا تو ہم

علیٰ دلائلھم وبینا ضعفھم ومنعنا ھم } اون کے ادلہ کا ضعیف ہونا بیان کرین گے۔
عن تأویل ھذہ الظواھر } انتہےٰ ملخص کلامہ۔

اور جس مطلب کو کہ امام رازی نے اپنی اس تقریر مین بیان کیا ہے اوسکو سید شریف نے شرح مواقف مین بھی وارد کیا ہے جیساکہ اوپر کی تقریرون مین مذکور ہوچکا ہے۔ لکن اس تقریر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تقریر مذکور اوسی وقت تمام ہوسکتی ہے جبکہ اہلِ حق کے پاس نفی رویت کے لیے ظواہر آیات واحادیث موجود نہ ہون جو ادلۂ اشاعرہ کے معارض ہین حالانکہ ایسا نہین ہے بلکہ اس مسئلہ مین ظواہر قرآن واحادیث متعارض ہین پس جبکہ جانبین کے ادلہ نقلیہ کا ساقط ہونا فرض کیا جائیگا تو اہل حق کے ادلہ عقلیہ بلامعارض باقی رہین گے۔ اور اس صورت مین رویت واجب تعالیٰ کا باطل ہونا ثابت ہوجائیگا اگرچہ اس مقام پر اشاعرہ نے اثبات رویت کے لیے جن چیزون سے تمسک کیا ہے وہ محض از قبیلِ شبہات ہین جنکی تعبیر مین لفظ ادلہ کا استعمال کرنا ایسا ہی ہمعنی ہے جیسے زنگی کی تعبیر مین کافور کا استعمال کرنا۔ اور اس مطلب کو اس طرح بھی ادا کرسکتے ہین کہ اس مسئلہ مین اشاعرہ کے ادلہ عقلیہ کو اہل حق کے ادلہ عقلیہ سے جو نسبت ہے وہی اشاعرہ کے ادلہ نقلیہ کو اہل حق کے ادلہ نقلیہ سے حاصل ہے جو ناظر منصف پر پوشیدہ نہین رہ سکتا۔

دوسری دلیل[۱] } بداہت عقل سے معلوم ہے کہ جس چیز پر عدم وارد ہوتا ہے وہ ایک ہی امر ہے اور اوس (امر) سے وجود مراد ہے۔ پس اگر جملہ موجودات مین وجود کا امر واحد ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ قابل عدم امور کثیرہ ہون اور یہ باطل ہے۔ اور جبکہ جملہ موجودات مین وجود کا امر واحد ہونا ثابت ہوا تو اوس (وجود) کا حقائقِ موجودات پر زائد ہونا بھی لازم ہوا۔ اور چونکہ ممکن پر عدم وارد ہوسکتا ہے اور حالتِ عدم مین اوس (ممکن) کی رویت صحیح نہین ہے لہذا صحت رویت کے لیے اوس (ممکن) کا موجود ہونا ضروری ہوا۔ اب اگر صحت مذکورہ کے لیے تنہا وجود کافی نہ ہوگا تو کسی دوسرے امر کی حاجت ہوگی۔ لکن وجود کے ساتھ کسی دوسرے امر کا فرض کرنا باطل ہے

[۱] اس دلیل کو امام فخرالدین رازی نے وارد کیا ہے ۱۲

اسلیے کہ اگر اثر واحد پر دو امرون کا مجتمع ہونا اور صحت رویت کے لیے ہر ایک کا موثر مستقل ہونا فرض
کیا جائیگا تو ہر ایک کا دوسرے سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ اور اگر اون دونون مین سے
ایک کا مستقل اور دوسرے کا غیر مستقل ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم ہوگا کہ وجود ہی مستقل ہو اس لیے
کہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کا ضروری ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس صورت مین دوسری امر کا
فرض کرنا از قبیلِ حشو (فضول) ہوگا اور یہی مقصود ہے۔ اور اگر فرض کیا جاے کہ حالتِ انفراد مین
دونون امر مستقل نہ ہونگے تو وقتِ اجتماع مقتضاے انفراد پر باقی نہ رہین گے اسلیے کہ اگر اون دونو کا
مقتضاے انفراد پر باقی رہنا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ صحتِ رویت مین وقتِ اجتماع بھی
موثر نہ ہون۔ پس جبکہ اونکا مقتضاے انفراد پر باقی رہنا فرض کیا گیا تو اس مقام پر کبھی کسی شی کی زیادتی کا اور کبھی کسی
نقصان کا فرض کرنا ضروری ہوگا۔ اب اگر اس زیادتی یا نقصان کے لیے اون دونون (امرون) ہی
کے مجموعہ کا یا ہر ایک کا یا اونمین سے ایک کا مقتضی ہونا فرض کیا جائیگا تو تقسیمِ مذکور عود کریگی۔
پس اگر اس زیادتی یا نقصان کا سبب کوئی اور امر فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ اس زیادتی یا نقصان
کا حادث ہونا کسی اور امر کی زیادتی یا نقصان کے سبب سے فرض کیا جاے۔ اور اس صورت مین
تسلسل لازم آئیگا جو محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحتِ رویت کے لیے تنہا وجود ہی علت ہوگا
اور چونکہ وجود کا باریتعالی اور جملہ ممکنات مین مشترک ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا رویتِ واجب
تعالی کی صحت بھی ضروری ہوگی۔

اور یہ دلیل بھی کئی وجہون سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل کا تمام ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک موجود کا مرئی ہونا صحیح ہوگا
جیسے آواز بو۔ چھونے کی چیز اور مزہ جیسا کہ پہلی دلیل کے ذیل مین مذکور ہو چکا ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ صحتِ رویت کے لیے کسی علت کو فرض کرنا ضروری نہین ہے اسلیے کہ اوس (صحت
رویت) سے امکان مراد ہے جسکا عدمی ہونا اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس اعتراض کی شرح بھی پہلی
دلیل کے ذیل مین مذکور ہو چکی ہے۔

تیسری وجہ - یہ کہ اگر رویت الوان وجواہر کی صحت کے لیے وجود کا ضروری ہونا اور اوس (وجود الوان وجواہر) کا وجود واجب تعالیٰ کے مساوی ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہ ہوگا کہ رویت واجب تعالیٰ کی صحت کے لیے اوس کا وجود علت قرار دیا جاے جسکی وجہ مذکور رہو چکی ہے -

چوتھی وجہ - یہ کہ اگر وجود باریتعالیٰ کا صحت رویت کے لیے علت ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو صحت مذکورہ کا علی الاطلاق محال ہونا قابل تسلیم نہ ہوگا جس کی تقریر اوپر گذر چکی ہے -

پانچوین وجہ - یہ کہ اگر اس دلیل کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جاے تو باری تعالےٰ کا حاسہ لمس (چھونے) کی ساتہ مُدرک ہونا لازم آئیگا جسطرح کہ پہلی دلیل کے صحیح فرض کر دینے پر بھی یہی محذور لازم آتا تہا -

چھٹی وجہ - یہ کہ اگر اس دلیل مین امر واحد کے قابل عدم ہونے سے یہ مراد ہے کہ جو چیزین قابل عدم ہین اونپر معنی واحد صادق آتے ہین تو اس صورت مین وجود کے لیے ایسے افراد کثیرہ کا ثابت ہونا جنکی حقیقت مختلف ہو اور کسی معنی عرضی مین متحد ہون باطل نہ ہوگا۔ اور اگر امر واحد کے قابل عدم ہونیسے یہ مراد ہے کہ جو چیز قابل عدم ہے وہ معنی واحد شخصی ہین تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہین ہے ہمنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کا یہی مذہب ہے کہ ہر شے کا وجود اوسکی عین حقیقت ہے -

ساتوین وجہ - یہ کہ حالت عدم مین جو ممکن کی رویت محال ہو جاتی ہے اوس کا سبب یہ نہین ہے کہ اوسکا وجود باطل ہو گیا بلکہ اوسکا سبب یہ ہے کہ حالت عدم مین ممکن کی ماہیت اور اوس (ماہیت) کا تقرر (باقی نہین رہتا - ایسی صورت مین جائز ہے کہ رویت ممکن کا سبب اوسکی ماہیت کا باقی رہنا قرار پاے نہ وجود - پس اس دلیل کا یہ حصہ کہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کا غیر ضروری ہونا بھی ثابت ہو گیا اسلیے کہ صحت رویت مین فقط سبب مقررہ ہی موثر ہے اور وجود کو اوس (صحت رویت) مین دخل نہین ہے - پس دلیل مذکور کا یہ فقرہ بھی کہ دوسرا امر حشو و فضول ہوگا اسلیے کہ وجود کا اس باب مین ضروری ہونا ثابت ہو چکا ہے صحیح نہ ہوگا -

آٹھوین وجہ - یہ کہ دلیل مذکور کا یہ فقرہ = پس جبکہ ان کا مقتضاے انفراد پر باقی نہ رہنا الخ

کئی وجہون سے مخدوش ہے۔

(۱) تقریر مذکور جملہ علل مرکبہ اور اونکے معلولات مین جاری ہوتی ہے جیسے تخت اور کرسی وغیرہ
پس اگر تقریر مذکور کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ علل مرکبہ اور اونکے معلولات کا باطل ہونا لازم آئیگا۔

(۲) جو زیادتی کہ اون دونون کے اجتماع سے حاصل ہوتی ہے وہ ہیئتہ اجتماعیہ ہے اور امور
اعتباریہ مین تسلسل جائز ہے۔

(۳) کہہ سکتے ہین کہ جب کسی اثر واحد پر دو امر مجتمع ہوتے ہین تو اون مین سے ہر ایک امر
اوس (اثر) کو مقتضی ہوتا ہے لیکن دوسرے کی معیت اوسکے لیے شرط قرار پاتی ہے۔

(۴) کہہ سکتے ہین کہ زیادتی مفروضہ کا سبب امر خارجی ہے جس سے یہ مراد ہے کہ حق تعالے
اون دونون (امرون) کے مجموعہ کو اوس (زیادتی) کا معروض بنا دیتا ہے۔

تیسری دلیل } اگر واجب تعالی کی رویت محال فرض کیجائیگی تو یہ استحالہ معلوم ہوگا یا مجہول
اور یہ دونون قسمین باطل ہین۔ پس پہلی قسم جس سے استحالہ مذکورہ کا معلوم ہونا مراد ہے اسلیے باطل ہے
کہ اگر اوس (استحالہ) کا معلوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا استدلال سے معلوم ہونا ضروری ہوگا
اسلیے کہ اگر اوسکا من باب الاضطرار معلوم ہونا فرض کیا جائیگا۔ تو لازم آئیگا کہ اوسکی معرفت مین
جملہ عقلاء مشترک ہون۔ لیکن اوسکا بذریعہ استدلال معلوم ہونا باطل ہے۔ اسلیے کہ اثبات استحالہ مین جن
وجوہ کو کہ طرف مقابل نے وارد کیا ہے اون سے استحالہ مذکورہ کا جزم حاصل نہین ہوتا۔ ایسی
صورت مین اوسکے باستدلال معلوم ہونیکا دعوے صحیح نہ ہوگا۔ اور دوسری قسم جن سے استحالہ مذکورہ
کا مجہول ہونا مراد ہے۔ اسلیے باطل ہے کہ تمام امت کی دو ہی قسمین قرار پاتی ہین۔ ایک وہ گروہ
جو صحت رویت کا جزم رکھتا ہے۔ دوسرا وہ گروہ جو اوسکے استحالہ کا جزم رکھتا ہے۔ پس اوسمین
توقف کرنا اور اوسکا مجہول فرض کرنا اجماع مرکب کے خلاف ہوگا۔

اور یہ دلیل بھی ضعیف ہے۔ اسلیے کہ رویت واجب تعالی کے استحالہ پر جو ادلہ قائم کیگئی ہین
وہ قطعی ہین لہذا یہ کہنا کہ اونسے استحالہ کا جزم حاصل نہین ہوتا صحیح نہین ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر

استحالہ مذکورہ کا بطور اضطرار معلوم ہونا فرض کیا جاے تو جملہ عقلاء کا اوسکی معرفت مین مشترک ہونا ضروری
نہ ہوگا۔ اور اس مطلب کی تائید کے لیے گروہ سوفسطائیہ پر نظر کرنا کافی ہوگا۔ اب اگر گروہ سوفسطائیہ کا
داخلِ عقلاء ہونا تسلیم نہ کیا جاے تو گروہ اشاعرہ کے داخلِ عقلاء ہونے پر کسی برہان کے قائم کرنیکی
حاجت ہوگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ تقریر مذکور مین امت کی ایک قسم کا استحالہ مذکورہ پر جازم ہونا
خود ہی مذکور ہے۔ رہا یہ امر کہ وہ (جزم) کسی استدلال سے حاصل ہوا ہے یا اضطرار سے تو ہمکو اس سے
بحث کرنیکی ضرورت نہین ہے۔ بلکہ تقریر مذکور مین امت کے ایک گروہ کا استحالہ رویت پر جازم ہونا
اوس (تقریر مذکور) کے باطل ہونے مین کافی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر دلیلِ مذکور کا صحیح ہونا
فرض کیا جاے تو لازم آئیگا کہ صحت رویت کا مذہب بھی باطل ہو۔ کیونکہ دلیل مذکور کی تقریر اوس مین
بھی جاری ہوتی ہے۔ اسلیے کہ صحتِ رویت یا معلوم ہوگی یا مجہول۔ اور یہ دونون قسمین باطل ہین الخ
اس صورت مین اس اعتراض کا جو جواب دیا جائیگا وہی دلیلِ مذکور کے جواب مین بھی پیش کیا جائیگا
اور امام رازی سے اس اعتراض کا یہ جواب منقول ہوا ہے کہ امت مین سے کسی شخص نے استحالہ
رویت کو ادلہ صحت رویت کی نفی کے ساتہ ثابت نہین کیا۔ اور فرقہ معتزلہ کے کسی عالم نے بھی
اس طریقہ کے ساتہ تمسک نہین کیا۔ ایسی صورت مین اگر استحالہ رویت پر بطریق مذکور استدلال کیا جائیگا
تو وہ (استدلال) بالاجماع مردود ہوگا۔ اور از بسکہ صحت رویت کو ادلہ استحالہ رویت کی نفی کے
ساتہ ثابت کرنا اشاعرہ کا متعارف طریقہ ہے لہذا وہ خلاف اجماع نہ ہوگا۔ اور اس صورت مین
اعتراض مذکور کے ساتہ معارضہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام رازی کا یہ کلام خالی از غرابت نہین ہے
اسلیے کہ معتزلہ وغیرہ نے جو اس طریقہ کے ساتہ استدلال نہین کیا تو اوسکا سبب یہ ہے کہ طریقہ مذکورہ
حد درجہ کے سخافت پر مشتمل ہے جو کسی معمولی شخص پر بھی مخفی نہین رہ سکتی۔ اسلیے کہ استدلال کے کسی
خاص طریقہ کی نفی سے ہر ایک طریقہ کی نفی لازم نہین آتی۔ لہذا ایسے استدلال کا پیش کرنا طریقہ
عقلاء کے خلاف ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسی خاص طریقے کے اختیار نہ کرنے سے اوسکا باطل
اور غیر مرضی ہونا لازم نہین آتا تا اینکہ اوسکے ساتہ استدلال نہ کرنے مین مخالفت اجماع لازم آے

ورنہ لازم آئیگا کہ اگر کوئی شخص کسی جدید دلیل یا اشکال یا جواب کو وارد کرے تو اپنے مذہب کا مخالف سمجھا جاے اور ظاہر ہے کہ اس مطلب کا کوئی عاقل التزام نہین کرسکتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ مباحث حادثہ اور مسائل متجددہ مین اجماع کی مخالفت یا موافقت کا ذکر کرنا محض بیمعنی ہے۔ اس صورت مین امام رازی پر اشاعرہ کے استدلال مذکور کے موافق اجماع ہونے اور سکوت معتزلہ کے مخالف اجماع ہونیکا ثابت کرنا لازم ہوگا سو دونہ خرط القتاد۔

تنبیہ۔ امام فخر الدین رازی سے کلام مذکور کے بعد یہ تقریر منقول ہوئی ہے کہ ہمارے مجموع بیان سے ظاہر ہوگیا کہ اس مسئلہ مین جو عقلی دلیلین مذکور ہوئی ہین وہ قوی نہین ہین۔ اور یہ کہ اس مسئلہ مین جو اختلاف ہے اوسکا نزاع لفظی ہونا اقرب ہے جسکو ہم عنقریب بیان کرینگے۔ اور امام رازی نے اپنے ادلہ کے پوچ اور سست ہونیکی دیگر مقامات پر بھی تصریح کی ہے جیسا کہ مذکور ہوچکا ہے۔ اونکی ان تصریحات کے بعد ہمکو اونکی عقلی ادلہ سے زائد تعرض کرنے کی ضرورت باقی نہین رہی۔ رہا اونکا یہ کلام کہ اس مسئلہ مین جو نزاع ہے وہ نزاع لفظی ہے اقرب ہی ہرگز درست نہین ہے اور اس نزاع کا معنوی ہونا کسی عاقل پر پوشیدہ نہین رہ سکتا۔ لیکن اگر وہ اس امر کے قائل ہوجائین کہ اشاعرہ نے جو مسئلۂ مذکور مین نزاع کی ہے وہ لفظی ہے اور در اصل وہ مدعی رویت نہین ہین۔ بلکہ رویت سے اونہون نے کمال معرفت وغیرہ کا ارادہ کیا ہے تو ہمکو یہین بہی زائد کلام کرنے کی حاجت نہین ہے۔ اور اس صورت مین بہی اشاعرہ کی تقریرون اور لفاظیون کی حقیقت ہر شخص پر واضح ہوجائیگی اگرچہ امام رازی کا یہ کلام اونکے دیگر علماء کی تصریح کے مخالف ہی اور اس نزاع کے لفظی قرار دینے کی غرض سے جو کچھ کہ وہ آیندہ بیان کرین گے اوس کا حال بہی آیندہ ہی معلوم ہوگا انشاء اللہ تعالےٰ۔

اشاعرہ کے ادلۂ نقلیہ

اور اشاعرہ نے اثبات رویت باریتعالیٰ کے لیے جو نقلی دلیلین قائم کی ہین اون سے بہی بطور اختصار تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

پہلی دلیل یہ اگر رویت باری تعالیٰ جائز نہ ہوتی تو اوس (رویت) کو حضرت موسی علیہ السلام طلب نہ کرتے لیکن حضرت موسیٰ کا رویت کو طلب کرنا قرآن مجید سے ثابت ہے چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے

ولما جاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسے صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المومنین۔

اور جبکہ موسٰی ہمارے مقررہ وقت پر آئے اور اونکے پروردگار نے اونسے کلام کیا تو موسٰی نے کہا اے میری پروردگار تو مجھے دکھلا دے مین تیری طرف نظر کرون۔ فرمایا کہ تو مجھے ہرگز نہ دیکھیگا لکن پہاڑ کی طرف نظر کرو پس اگر وہ اپنی جگہ پر ٹھہرا رہا تو تم مجھے دیکھ لوگے۔ پس جبوقت اوسکا پروردگار پہاڑ کیلیے جلوہ افروز ہوا تو اوسکے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے اور موسٰی غش کھا کر گر پڑے پس جبکہ وہ ہوش مین آئے کہنے لگے تو پاک اور منزہ ہے۔ مین تیری طرف توبہ کرتا ہون اور مین سب سے پہلا ایمان لانے والا ہون۔

۹ پارہ سورۂ اعراف

لہذا اوسکی رویت جائز ہوگی۔ اسلیے کہ اگر حضرت موسےؑ کو حق تعالیٰ اور اوسکے صفات ثبوتیہ وسلبیہ کی معرفت حاصل تھی تو اونکا رویت کو طلب کرنا عبث ہوگا جس کا انبیاءؑ سے صادر ہونا معقول نہین ہے۔ اور اگر حاصل نہ تھی تو اونکا نبی کلیم ہونا درست نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے ٹھہر جانے پر معلق کیا ہے جو فی نفسہ ممکن ہے اور جو چیز کہ کسی ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ بھی ممکن ہے۔ کیونکہ تعلیق کے معنی یہی ہین کہ وقوع معلق علیہ کی تقدیر پر معلق کا واقع ہونا ضروری ہو۔ اور جو چیز کہ محال ہے وہ کسی تقدیر پر بھی واقع نہین ہو سکتی۔

اور یہ دلیل کئی وجہون سے ضعیف ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ حضرت موسٰیؑ نے رویت کا سوال اپنے نفس کے لیے ہرگز نہین کیا تھا بلکہ اپنی قوم کے لیے پیش کیا تھا جیسا کہ یہ آیۂ شریفہ دلالت کرتی ہے۔

واختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلکتهم من قبل وایای اتهلکنا بما فعل السفهاء منا۔ پارہ ۹ سورہ اعراف

اور موسٰی نے اپنی قوم مین سے ستر آدمی ہماری مقرر کردہ وقت کے لیے چھانٹ لیے پھر جب اونکو زلزلے نے آ لیا تو اوسوقت اونہون نے کہا اے میرے پروردگار اگر تو چاہتا تو اونکو اور مجھے پہلے ہی ہلاک کر دیتا۔ کیا تو ہمین ایسی امر کی وجہ سے ہلاک کرتا ہے جسکو ہم مین سے بے وقوف لوگون نے کیا ہے۔

اور آیۂ شریفہ مذکورہ کے علاوہ بہی کئی آیتون سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے چنانچہ آیۂ شریفہ

واذ قلتم یا موسیٰ لن نؤمن لك حتیّٰ نری الله جهرةً فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون

کی تفسیر مین جناب شیخ ابو الفتوح رازی سے منقول ہوا ہے ولن یؤمن لك اه دلیل است بر بطلان

قولِ آنان کہ گفتند سوال رویت موسیٰؑ کرد از خود خودچہ خداے تعالیٰ صریح لفظ حوالہ سوال رویت

بایشان کرد کہ حتی نری الله جهرةً - دگر آنکہ صاعقہ کہ از آسمان بیامد برایشان افتاد و موسے

علیہ السلام سالم بود از ان واگر موسیٰؑ آنرا خواستہ بودے اول صاعقہ بموسیٰؑ رسیدے - دگر آنکہ

خدای تعالیٰ در آیۂ دیگر چنین فرمود کہ یسئلك اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتاباً من

السّماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرةً - و دیگر آنکہ موسیٰ علیہ السلام

حکایت چنین کرد کہ اتهلکنا بما فعل السفهاء منّا - سبحان الله اگر جماعت جہلۂ بنی اسرائیل

از سر گمان و تمنا این اقتراح کردند نصیب ایشان صاعقہ آمد و نصیبِ موسیٰؑ بحق جواز و صحت بیہوشی آمد

و نصیب کوہ کہ جاے قدم ایشان بود آن آمد کہ پارہ پارہ شد ندانم کہ نصیب آنکس کہ از صمیم دل اعتقاد

کند کہ خدای تعالیٰ را معاینہ بر سبیل جہر خواہد دیدن مانند رویت اجسام و الوان چہ خواہد بودن - انتہے

اور اس مطلب کی علامۂ طبرسی علیہ الرحمہ نے بہی تصریح فرمائی ہے چنانچہ اونہون نے آیۂ شریفہ

لن نؤمن کے ذیل مین جو کچہہ تحریر فرمایا ہے اوسکا حاصل یہ ہے کہ -

واستدل ابو القاسم البلخی بهذه الآیة على ان الرویة لا تجوز على الله تعالیٰ لانها انکار تضمن امرین ردهم على نبیهم و تجویزهم الرویة على ربهم و یؤید ذلك

قوله تعالیٰ فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرةً فدل ذلك على ان المراد انکار الامرین وتدل هذه

اس آیۂ شریفہ سے ابو القاسم بلخی نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ حق تعالیٰ پر رویت جائز نہین ہے - وہ کہتے ہین کہ آیۂ شریفہ مین دو امرون کا تذکرہ ہے - اول یہ کہ اونہون نے اپنے نبی کے قول کی مخالفت کی دوم یہ کہ اونہون نے اپنے پروردگار پر رویت کو تجویز کیا ہے اور

اس مطلب کی تائید کرتا ہے قول باریتعالیٰ فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرةً - جس سے معلوم ہوا کہ آیۂ شریفہ مین دونون امرون سے انکار کرنا مقصود ہے - اور یہ آیت

الآية ايضا على ان قول موسىٰ ع رب
ارني انظر اليك كان سؤالا لقومه لانه
لاخلاف بين اهل التوراة ان موسىٰ
لم يسئل الرؤية الا دفعة واحدة وهي
التي سألها لقومه۔

اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ حضرت موسیٰ نے اپنے قول رب
ارنی انظر الیک مین اپنی قوم کے لیے سوال کیا تھا اسلیے کہ اہل توریت
کے درمیان اس امر مین اختلاف نہین ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا
فقط ایک ہی دفعہ سوال کیا تھا اور اس سے وہی سوال مراد ہے جو
اپنی قوم کے لیے صادر ہوا تھا۔

بہرحال علماء اعلام کی عبارات مذکورۂ بالا اور دیگر عبارات سے ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام
کی قوم نے جو اون سے رویت کو طلب کیا تھا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے رویت کا
سوال کیا تھا وہ ایک ہی مقام اور ایک ہی وقت مین تھا۔ اس تقدیر پر ضرور ہے کہ حضرت موسیٰ ع نے
اپنی قوم ہی کے لیے سوال کیا تھا اور خود اپنے لیے سوال نہ کیا تھا۔ اسلیے کہ اگر قوم کی طلب اور حضرت
موسیٰ کے سوال کا وقت مختلف فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ حضرت موسیٰ ع نے رویت واجب تعالیٰ کا
اوس وقت سوال کیا تو جبکہ اونکی قوم کو اونکے قول ارنا اللہ جھرۃ کی وجہ سے صاعقہ نے آلیا ہو اور وہ
(قوم) اس عذاب مین مبتلا ہو چکی ہو۔ حالانکہ اس امر کا فرض کرنا محض بیمعنی اور شان حضرت موسیٰ ع کے
بالکل خلاف ہے۔ اسی طرح اگر قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارنا اللہ جھرۃ اوس وقت کہنا فرض کیا
جائے گا جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول رب ارنی انظر الیک اور باریتعالیٰ سے یہ قول
لن ترانی ولکن انظر الخ صادر ہو چکا ہو اور وہ (قوم) پہاڑ کے پارہ پارہ ہونے اور حضرت موسیٰ کے
بیہوش ہو جانے اور بعد افاقہ توبہ کرنے کا مشاہدہ کر چکے ہون تو اس امر کی لغویت مین بھی کسی قسم کا شبہ
نہ ہوگا۔ اور اگر دونون امرون کے مقام اور وقت کا متحد ہونا تسلیم نہ کیا جاے تو اسمین شک نہین ہے
کہ علماء خاصہ وعامہ کی ایک جماعت کا مخالف ہونا دلیل مذکور کے ضعیف ہونے کو بہرحال
مستلزم ہوگا۔ اسلیے کہ وہ (دلیل مذکور) اوسی وقت تمام ہو سکتی ہے جبکہ اون (علماء) کا خلاف باطل
ہو جاے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول اتھلکنا بما فعل السفھاء منا
سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو سوال کیا تھا وہ قوم کے لیے تھا اس لیے

کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس قول میں اپنی قوم کا سفیہ ہونا اور اون کے فعل کا سفیہانہ ہونا
بیان فرمایا ہے۔ پس اگر حضرت موسیٰؑ نے اپنے لیے سوال کیا ہوتا تو اس نسبت میں اونکا معاذ اللہ
غلط گو ہونا لازم آتا جسکا باطل ہونا محتاج بیان نہیں ہے اسلیے کہ انبیا علیہم السلام کا معصوم ہونا ادلۂ
قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ائمہ اہل بیت علیہم السلام نے حضرات انبیا
علیہم السلام کے معصوم ہونے پر عموماً اور جناب موسیٰ علیہ السلام کے معصوم ہونے پر خصوصاً نص
فرمائی ہے چنانچہ صدوق علیہ الرحمہ نے علی بن جہم سے نقل کیا ہے کہ مامون رشید نے حضرت
امام علیؑ بن موسیٰ الرضاؑ کی خدمت مبارک میں عرض کیا کہ قول باری تعالیٰ ولما جاء موسیٰ
لمیقاتنا الخ کے کیا معنی ہیں اور یہ کیونکر جائز ہوا کہ حضرت موسیٰ کلیم اللہ ایسے بزرگوار کو یہ امر معلوم نہ ہو کہ
رویت خدا جائز نہیں ہے تا اینکہ وہ خدا سے اوسکی رویت کا سوال کریں۔ پس حضرتؑ نے ارشاد
فرمایا کہ جناب موسیٰ علیہ السلام کو یہ امر معلوم تھا کہ حق تعالیٰ رویت ابصار سے منزہ اور بری ہے لیکن
جبکہ پروردگار عالم اون سے ہم کلام ہوا اور اونکو مقرب بارگاہ قرار دیا اور اپنی مناجات کا درجہ عطا
فرمایا تو وہ اپنی قوم کے پاس واپس آئے اور اونسے اپنے کلیم اللہ اور مقرب و نجی (ہمراز) ہونے کو
بیان فرمایا وہ لوگ کہنے لگے کہ ہم آپ پر اوسوقت تک ایمان نہ لائیں گے جبتک کہ اوسکے کلام کو
سُن نہ لیں گے جس طرح کہ آپ نے سُنا ہے۔ اور قوم کی تعداد سات لاکھہ آدمی تھے جنمیں سے
حضرت موسیٰؑ نے ستر ہزار آدمیونکو بعدہٗ ان سات ہزار آدمیون کو بعد از ان سات سو آدمیون کو
پھر اون میں سے فقط ستر آدمیون کو میقات پروردگار کے لیے منتخب کیا تھا چنانچہ اونکو آپ طور سینا کی
جانب لے گئے اور اونکو پہاڑ کے دامن میں ٹھہرا کر دیا اور خود کوہ طور پر تشریف لے گئے اور حقتعالیٰ
سے سوال کیا کہ وہ اون (حضرت موسیٰؑ) سے کلام کرے اور اونکو اپنا کلام سُنا دے۔ پس حقتعالیٰ نے
حضرت موسیٰؑ سے کلام کیا اور اوسکو اون لوگون نے بھی اوپر نیچے۔ اور دہنے بائیں اور آگے پیچھے
سُنا کیونکہ حق تعالیٰ نے اوس (کلام) کو ایک درخت میں پیدا اور ہر ایک جانب منتشر کر دیا تا اینکہ
اونھون نے اوسکو ہر ایک جانب سے سماعت کیا۔ اسکے بعد وہ کہنے لگے کہ ہم اس امر پر کہ یہ کلام خدا

اوس وقت تک ایمان نہ لائینگے جبتک کہ خدا کو ظاہر بظاہر دیکھہ نہ لینگے۔ پس اس کلام کے بعد اونکو صاعقہ نے آلیا اور وہ لوگ ہلاک ہو گئے حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا کہ اے پروردگار جب مین بنی اسرائیل کے پاس جاونگا اور وہ مجھسے کہینگے کہ تم اونکو لے گئے تھے تم نے اونکو مار ڈالا ہی اسلیے کہ تم اپنے اس دعوے مین کہ خدا نے تمسے مناجات کی ہے صادق نہ تھے تو اونسے کیا کہونگا پس حق تعالیٰ نے اونکو زندہ کردیا اور حضرت موسیٰؑ کے ہمراہ روانہ کردیا۔ پس وہ حضرت موسیٰؑ سے کہنے لگے کہ اگر آپ خدا سے اوسکی رویت کا سوال کرین تا اینکہ آپ اوسکی جانب نظر فرمائین تو آپکی وہ ضرور اجابت فرمائیگا اوسوقت آپ ہم سے بیان کردین کہ وہ کیسا ہے اور ہمکو اوسکی کماحقہ معرفت حاصل ہو جاے۔ حضرت موسیٰؑ نے ارشاد فرمایا کہ خدا آنکھہ سے دکھلائی نہین دیتا بلکہ وہ اپنے آثار قدرت کے ذریعہ سے پہچانا جاتا ہے کہنے لگے کہ ہم تو اوسوقت تک تمپر ایمان نہین لاینگے جبتک کہ تم اوس سے رویت کا سوال نہ کروگے۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے پروردگار تو نے بنی اسرائیل کا کلام سنا اور تو اون امور کو بہتر جانتا ہے جن مین کہ اونکی صلاح ہے حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی کی کہ تم مجھسے اوس امر کا سوال کرو جسکا کہ بنی اسرائیل نے تم سے سوال کیا ہے۔ مین تم سے اونکی اس جاہلانہ فرمائش کا مواخذہ نہ کرونگا۔ پس اسوقت حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المومنین ؁

حضرت امام علی رضا علیہ السلام ارشاد فرماتے ہین کہ اس آیہ شریفہ مین تبت الیک سے یہ مراد ہے کہ مین نے تیری اوس معرفت کی طرف رجوع کی جو مجھکو پہلے سے حاصل ہے اور اپنی قوم کی جہالت سے عدول کیا۔ اور اول المومنین ہونیکا یہ مطلب ہے کہ مین اون لوگون مین کا ایک شخص ہون جو اس امر اول کا ل لاچکے ہین کہ تو دکھلائی نہین دیتا۔

اور اشاعرہ نے جواب مذکور پر کئی اعتراض کیے ہین۔

پہلا اعتراض - یہ کہ اس جواب مین ظاہر الفاظ کے معنون سے بغیر کسی معقول دلیل کے عدول لازم آتا ہے جو صحیح نہین ہے -

اور یہ اعتراض مخدوش ہے - اسلیے کہ اگر ظاہر سے لفظ کا اوسکے موضوع لہ پر محمول کرنا مراد ہے تو ہم اسکا انکار نہین کرتے اور کہتے ہین کہ رب ارنی مین معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہے - اور اگر ظاہر حضرت موسیٰؑ کا رویت کو اپنے لیے طلب کرنا اور غیر ظاہر سے اوس (رویت) کا قوم کے لیے طلب کرنا مراد ہے تو صحیح نہین ہے - اسلیے کہ لفظ سے رویت کا قوم کے لیے مراد لینا اوس (لفظ) کی غیر معنی موضوع لہ مین مستعمل ہونے کو ہرگز مقتضی نہین ہے - علاوہ برین ظاہر سے یہ مراد لینا کہ حضرت موسیٰؑ نے رویت کو اپنے لیے طلب کیا ہو اور غیر کے لیے طلب نہ کیا ہو اصالت عدم کی بھی مخالف ہے فان اصالة عدم طلبه الرویة لنفسه تعارض احتمال طلبه الرویة لنفسه - پس جبکہ دونون احتمالون مین تعارض ہوا تو مرجحات خارجیہ کی طرف رجوع کرنا معین ہوگا اور مرجحات خارجیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے رویت کو اپنی قوم کے لیے طلب کیا تھا اور اپنے لیے طلب نہ کیا تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے - اور اگر ظاہر سے یہ مراد ہی کہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کا قوم کے لیے طلب کرنا مقصود ہوتا تو لفظ اَرِنی کے مقام پر لفظ (ارهم) کا استعمال فرماتے - تو اسکا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے یہ فرمائش نہین کی تھی کہ وہ (جناب موسیٰؑ) حق تعالی سے سوال کرین کہ وہ (حق تعالیٰ) اپنی ذات کا خود اون لوگون کو مشاہدہ کرادے - بلکہ اونکی خواہش یہ تھی کہ حضرت موسیٰؑ اوس (خدا) سے یہ سوال کرین کہ وہ اپنی ذات کا حضرت موسیٰؑ کو مشاہدہ کرائے اور حضرت موسیٰؑ کے ساتہ وہ خود بھی مشاہدہ کرلین جس طرح کہ خدا نے حضرت موسیٰؑ سے کلام کیا تھا اور خود اونہون نے بھی اوسکو سُنا تھا - اور اونکی فرمائش کا خلاصہ یہ تھا کہ جسطرح اونہون نے حضرت موسیٰؑ کے ساتہ کلام خدا کو سُنا تھا اسی طرح وہ ذات خدا کا بھی حضرت موسیٰؑ کے ساتہ مشاہدہ کرلین اسی وجہ سے حضرت موسیٰؑ نے لفظ ارنی کا استعمال فرمایا تھا اور لفظ (ارهم) کا استعمال نہین فرمایا تھا -

آسکے علاوہ یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ کے لیے باوجود منصب نبوت اور کمال تقرب کے لن ترانی
کا خطاب ہوا تو اونکی قوم کے لیے بدرجہ اولےٰ اسی قسم کا خطاب ہوتا۔ آسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر
ظاہر سے رویت کا اپنے لیے طلب کرنا بھی مراد لیا جاے تب بھی احتمال خلاف بر طرف نہ ہوگا جو
استدلال مین قادح ہوتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی قطع نظر کیجاے تو یہ امر بہت ظاہر ہے کہ جب
زید سے کہا جاے ارنی نفسك انظر الیك (تو اپنے نفس کو مجھے دکھاوے مین تیری طرف نظر کرون)
تو اس سے وہی رویت اور نظر مراد ہوگی جو معتاد و متعارف ہے اور بدون مقابلہ مرئی و دیگر امور عادیہ کے
متحقق نہین ہو سکتی۔ علامۂ زمخشری سے منقول ہوا ہے کہ قول حضرت موسیٰؑ انظر الیك وغیرہ
جسمین معنی مقابلہ ملحوظ ہین جو محض تشبیہ و تجسم پر مبنی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے
ان اقوال مین اپنی قوم کی فرمائش کا ترجمہ اور اونکی خواہش و التماس کی حکایت کی ہے۔ پس اگر حضرت
موسیٰؑ نے اپنے قول رب ارنی انظر الیك وغیرہ مین اسی ظاہر کو مراد لیا ہے تو (معاذ اللہ) اونکا
جاہل ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اونھون نے اس کو مراد نہین لیا تو اونکے کلام کا خلاف ظاہر پر محمول
ہونا متعین ہوگا۔ اس تقریر کا جو جواب کہ علماء اشاعرہ کی طرف سے تجویز کیا جائیگا وہی جواب
ہماری طرف سے بھی ممکن ہوگا۔ آسکے علاوہ یہ ہے کہ جب کسی ظاہر کے باطل ہونے پر قطعی دلیل
قائم ہو جاے تو کلام کا خلاف ظاہر پر محمول کرنا متعین ہوتا ہے۔ اور چونکہ رویت باریتعالی کے ممتنع
ہونے پر عقلی و نقلی دلیلین قائم ہو چکی ہین۔ لہذا کلام کا ظاہر پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا۔ آسکے علاوہ یہ ہے کہ
حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کا اپنی قوم کے لیے ہونا اور خود اپنے لیے نہ ہونا مذکور ہو چکا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر باریتعالی کی رویت محال ہوتی تو حضرت موسیٰؑ ایسے سوال سے اپنی
قوم کو ضرور منع فرماتے اور اونکے اعتقاد باطل کی رد فرماتے اسلیے کہ انبیاءؑ کو جاہلون کا اونکے اعتقاد
باطل پر باقی رہنا جائز نہین ہے۔ اسی وجہ سے جبکہ حضرت موسیٰؑ کی قوم نے حضرت سے
یہ فرمائش کی تھی کہ ہمارے لیے بھی ایسے معبود مقرر فرما دیجیے جیسے کہ ان لوگون کے لیے معبود ہین
تو حضرت موسیٰؑ نے اونکی اس فرمائش کو گوارا نہ فرمایا اور ارشاد کیا انکم قوم تجھلون (تم بڑی جاہل ہو)

اور یہ اعتراض بہی مخدوش ہے۔ اسلیے کہ حضرت موسیٰ کا اونکو سوال مذکور سے منع نہ کرنا مسلم نہین ہے مستدل کے لیے اس مطلب پر کسی برہان کا قائم کرنا ضرور ہے۔ اور ہمارے لیے مجرد منع کافی ہے۔ اسلیے کہ ہم مانع ہین۔ اور ہمارے اس منع کی حضرت موسیٰ کی قوم کے اس تاکیدی کلام سے تائید ہوتی ہے یاموسی لن نومن لك حتی نری اللہ جهرة (ہم آپ پر اوس وقت تک ہرگز ایمان نہ لائین گے جبتک کہ خدا کو ظاہر بظاہر دیکہہ نہ لین گے) اسلیے کہ اس کلام مین اونہون نے حرف لن کو جو تاکید نفی مین مستعمل ہوتا ہے وارد کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے اونکے کلام کو رد کیا تہا۔ اور رویت باریتعالی کے محال ہونے پر برہان قائم فرمائی تہی۔ جسکے بعد اونہون نے حضرت موسی ع کی مخالفت کی اور حرف لن کی ساتہ اپنے کلام کو موکد کیا۔ اور اس مطلب پر دلیل یہ ہے کہ ابتداء امر مین لن نقوم کہنا خطا اور لا نقوم کہنا صواب ہے البتہ صورت مخالفت مین تاکید کے لیے لن نقوم کہنا درست ہوتا ہے۔

اس مقام پر علامہ زمخشری سے جو کچہہ منقول ہوا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ۔

وفی هذا الکلام دلیل علی ان موسیٰ رادّهم القول وعرّفهم ان رویة ما لا یجوز علیه ان یکون فی جهة محال وان من استجاز علی اللہ الرؤیة فقد جعله من جملة الاجسام او الاعراض فرادّوه بعد بیان الحجّة ووضوح البرهان ولجّوا فکانوا فی الکفر کعبدة العجل فسلط اللہ علیهم الصّعقة کما سلّط علی اولئك القتل تسویة بین الکفرین ودلالة علی عظمهما

کلام مذکور مین اس امر پر دلیل ہے کہ حضرت موسیٰ نے اون سے رد و بدل کی تہی اور حضرت نے اونکو بتلایا تہا کہ جس موجود کا کسی جہت مین ہونا جائز نہین ہے اوسکی رویت محال ہے اور یہ کہ جو شخص حق تعالی پر رویت کو تجویز کرتا ہے وہ اوسکو اجسام یا اعراض مین داخل کرتا ہے پس اونہون نے بیان حجت اور وضوح برہان کے بعد بہی حضرت موسی ع کی مخالفت کی اور اپنے کلام پر اصرار کیا اس لیے وہ کفر مین گوسالہ پرستون کے مثل قرار پائے اور حق تعالے نے انپر صاعقہ کو مسلط کیا جس طرح کہ گوسالہ پرستون پر قتل کو مسلط کیا تہا تاکہ دونون کفر مین مساوات قائم رہے

بعظم المحنة انتہی۔ } اور سزا کا سنگین ہونا اُن دونون کی عظمت پر دلالت کرے

اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہر ایک امر کی مصلحت کو خدا و رسول بہتر جانتے ہین اور اسمین شبہ نہین ہے
کہ جملہ معصیتون مین عظیم تر کفر ہے جسپر حق تعالے کا کافرون کو برقرار رکھنا معلوم ہے اور ازبسکہ
حق تعالی کا ہر ایک کام کسی نہ کسی مصلحت پر مبنی ہوتا ہے لہذا اس امر کا بھی کسی مصلحت پر مبنی ہونا
ضرور ہے اگرچہ ہمکو واقعی مصلحتون پر اطلاع حاصل نہ ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک
اشیا کا حسن و قبح عقلی نہین ہے بلکہ نقلی ہے پس ممکن ہے کہ ہر ایک معروف کے امر کا اور ہر ایک
منکر کی نہی کا واجب ہونا حضرت موسیٰ تک موصول نہ ہوا ہو۔ اور ہمارے نزدیک اگرچہ اشیا کا
حسن و قبح عقلی ہے لیکن وہ دونون (حسن و قبح) زمان اور مکان کے بدلنے کے ساتھ بدلتی رہتی ہین
اور بعض احکام کا ناسخ اور بعض کا منسوخ ہونا اسی پر مبنی ہے۔ پس ممکن ہے کہ حضرت موسی ع نے
اپنی قوم کو اونکے اعتقاد فاسد پر اسلیے برقرار رکھا ہو کہ وہ اوسوقت قبیح اور حرام نہ ہو۔

تیسرا اعتراض۔ یہ کہ جن لوگون نے حضرت موسیٰ سے رویت واجب تعالی کا سوال کیا تہا
وہ اگر مومن تہے تو حضرت موسیٰ پر اونکا سوال باطل سے منع کرنا لازم تہا۔ اور مومن کی شان یہی ہے
کہ جب رسول اوسکو کسی امر سے منع کردین تو وہ اوس سے باز رہے اس صورت مین حضرت موسیٰ کو
حق تعالی سے اسکی رویت کا سوال کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر اون لوگون کا جنہون نے حضرت موسیٰ سے
رویت کا سوال کیا تہا کافر ہونا فرض کیا جاے تو اسمین شبہ نہین ہے کہ وہ لوگ وقت سوال حاضر
نہ تہے بلکہ اوس جگہ پر صرف وہی ستر آدمی حاضر تہے جنکو کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم مین سے
میقات پروردگار (وقت مقرر) کے لیے منتخب کیا تہا جیسا کہ حق تعالے نے ارشاد فرمایا ہے۔

واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا۔ پارہ ۹ سورہ اعراف } اور حضرت موسی علیہ السلام نے اپنی قوم مین سے ستر آدمی ہمارے مقرر کردہ وقت کے لیے چہانٹ لیے

اور جبکہ اون (کافرون) مین سے کوئی شخص بہی اوس مقام پر حاضر نہ تہا تو خداوند عالم کا اپنی رویت سے
منع کرنا بے سود تہا کیونکہ اس صورت مین حق تعالی کے اس منع کرنے سے ان لوگونکا منتفع ہونا محال تہا

اور یہ اعتراض نہایت ضعیف ہے جس کی بعض علمائے مخالفین نے بھی تصریح فرمائی ہے۔
چنانچہ علامہ قوشجی نے شرح تجرید میں تحریر کیا ہے کہ۔

وردّ بانهم كانوا مومنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى للردّ عليهم طريق السوال والجواب من الله فيكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لرأه لعلو قدره عند الله تعالى۔

یہ اعتراض اس طرح مردود ہے کہ وہ لوگ مومن تھے لیکن از بسکہ اونکو مسئلہ رویت معلوم نہ تھا اور انہون نے سماع کلام کے وقت اوس رویت کے جائز ہونیکا گمان کیا تھا پس حضرت موسیٰ نے اونپر رد کرنیکے لیے حق تعالی سے طریق سوال وجواب کو اختیار فرمایا تاکہ اون لوگون کو وثوق زائد ہو اور امر حق کی طرف اون کے ہدایت کرنے میں مفید تر ہو اور حضرت موسیٰ نے اپنی طرف رویت کو اسلیے منسوب کیا کہ اونکے لیے کوئی عذر باقی نہ رہے اسلیے کہ اگر رویت کو اونکی طرف منسوب کرتے تو وہ کہہ سکتے تھے کہ اگر حضرت موسیٰ رویت باریتعالی کا اپنے نفس کے لیے سوال کرتے تو اسکو ضرور دیکھتے اسلیے کہ پیش خدا اونکی قدر ومنزلت زائد ہے

تنبیہ۔ یہ اعتراض جو ذکر کیا گیا ہے اسکو امام فخر الدین رازی نے اپنی کتاب نہایۃ العقول میں بیان کیا ہے۔ اور اونکی عین عبارت یہ ہے۔ ان الذين سالوا موسى عليه السلام ذلك اما ان يقال انهم كانوا من المومنين او من الكافرين فان كانوا من المومنين وقد بيّنا انه يجب ان يمنعهم موسى عليه السلام من السوال الباطل والمومن اذا منعه الرسول من شئ فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سوال الله تعالى ذلك وان كان السائلون من الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السوال بل الحاضرون فى ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من امته على ما قال الله تعالى واختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا فى ذلك الموضع استحال ان ينتفعوا بمنع الله تعالى من الروية۔ اور مواقف وشرح تجريد علامہ قوشجی اور شرح مقاصد میں بھی اسکا

تذکرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگون کو حضرت موسیٰؑ منتخب کر کے میقات پروردگار کی لیے لاے تھے وہ سائل نہ تھے۔ اور جو لوگ رویت آلہی کا سوال کرتے تھے وہ یہان حاضر و موجود نہ تھی لیکن امام فخر الدین نے تفسیر کبیر مین جو کچھ لکھا ہے وہ اسکے بالکل مخالف ہے۔ اوس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن ستر آدمیون کو حضرت موسیٰؑ نے میقات پروردگار کے لیے منتخب کیا تھا وہی سائل تھے جو وہان پر حاضر و موجود تھے۔ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہین۔

للمفسرین فی هذه الواقعة قولان الاول ان هذه الواقعة کانت بعد ان کلف الله سبحانه عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحٰق لما رجع موسیٰؑ من الطور الی قومه فرای ما هم علیه من عبادة العجل وقال لاخیه والسامری ما قال وحرق العجل والقاه فی البحر فاختار من قومه سبعین رجلا من خیارهم فلما خرج الی الطور قالوا لموسیٰؑ سل ربک حتی یسمعنا کلامه فسئل موسیٰؑ ذالک فاجابه الله الیه (الی ان قال) وسمع القوم کلام الله تعالیٰ مع موسیٰؑ یقول له افعل ولا تفعل فلما تم الکلام (الی ان قال) فقال القوم بعد ذالک لن نومن لک حتی نری الله جهرة۔ الثانی ان هذه الواقعة کانت بعد القتل

اس مقام پر مفسرین کے دو قول ہین۔ اول تو یہ کہ اس امر کے بعد کا واقعہ ہے کہ خداوند عالم نے گوسالہ کی پرستش کرنیوالون کو تکلیف دی تھی۔ محمد بن اسحاق بیان کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ طور سے اپنی قوم کی طرف پلٹے اور اونکی گوسالہ پرستی کو ملاحظہ فرمایا تو اپنے بھائی اور سامری کو جو کچھ کہنا تھا سو کہا اور گوسالہ کو پھاڑ کر دریا مین ڈال دیا۔ اور اپنی قوم کے نیکوکار لوگون مین سے ستر آدمیون کا انتخاب کیا۔ پس جبکہ طور کی طرف چلے تو اون لوگون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ اپنے پروردگار سے سوال کیجیے تاکہ وہ (خداوند عالم) ہمکو اپنا کلام سنائے۔ حضرت موسیٰؑ نے (درگاہ احدیت) مین اس کا سوال کیا جسپر خداوند عالم نے اون (حضرت موسیٰؑ) کو جواب دیا اور لوگون نے خدا کے کلام کو سنا کہ وہ حضرت موسیٰؑ سے فرما رہا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو پس جبکہ کلام آلہی تمام ہوگیا تو اونھون نے کہا کہ ہم تو اوسوقت تک آپ پر ایمان نہ لائینگے جبتک ہم خداوند عالم کو ظاہر ظاہر نہ دیکھ لین دوسرے یہ کہ یہ واقعہ قتل کے بعد کا ہے (امام) سدی

قال السدی لما تاب بنو اسرائیل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امرهم اللہ تعالٰی ان یاتیهم موسٰی فی ناس من بنی اسرائیل یعتذرون الیہ من عبادتهم العجل فاختار موسٰی سبعین رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتی نری اللہ جهرةً۔ انتهٰی۔

کہتے ہین کہ جب بنی اسرائیل نے گوسالہ کی پرستش سے اس طرح توبہ کی کہ اپنے نفوس کو قتل کیا تو حکم الٰہی ہوا کہ وہ اپنی قوم کے کچھہ لوگون کو (کوہ طور) پر لائین تاکہ وہ پیشِ خدا گوسالہ پرستی کی معذرت کرین۔ پس حضرت موسیٰ نے ستر آدمیون کا انتخاب کیا جب وہ طور پر آے تو کہنے لگے کہ ہم تو آپ پر اوسوقت تک ایمان نہ لائین گے جبتک ہم خداوندِ عالم کو ظاہر بظاہر نہ دیکھہ لیوین۔

اس مقام سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگون نے رویت کا سوال کیا تھا اور کہا تھا کہ لن نؤمن لك حتی نری اللہ جهرةً وہ مومن بھی تھے اور وقت سوال موجود بھی تھے اور یہ وہی ستر آدمی تھے جنکو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے میقات پروردگار کے لیے لاے تھے امام صاحب نے تفسیر مین صرف وہی قول ذکر فرماے ہین اور دونون سے صراحت مذکورۂ بالا امور کا پتہ چلتا ہے لیکن سخت تعجب اور افسوس کا مقام ہے کہ فخر الدین رازی جو عالمِ جلیل القدر بلکہ امام و مقتدی ہین وہ تفسیر کبیر مین تو طالبانِ رویت کا مومن ہونا بھی تسلیم کرتے ہین اور وقتِ سوال موجود ہونا بھی لکن نہایۃ العقول مین اعتراض کرتے ہین اور اونکے مومن ہونے کو بھی تسلیم نہین کرتے اور وقتِ سوال اونکے موجود ہونے کا بھی انکار ہے جس سے ہر عاقل اونکی دیانت اور انصاف کا پتہ چلا سکتا ہے کہ کس حد پر ہے اور سمجھہ سکتا ہے کہ اونکی غرض جدال۔ ہٹ دھرمی اور لوگون کو دھوکہ دینا ہے۔ نعوذ باللہ من ذلك۔ اور علامہ تفتازانی وغیرہ نے جو اس اعتراض کا تذکرہ کیا ہے تو وہ یا تو اس (تفسیر کبیر) کے کلام پر مطلع نہ ہونگے یا دیدہ و دانستہ امام صاحب کی متابعت کر کے اونھون نے بھی لوگون کو دھوکہ مین ڈالنے کا قصد کیا ہے۔

اور اس امر کی کہ وہی منتخب شدہ ستر آدمی جو میقات پروردگار کے لیے لاے گئے تھے سوال کرنے والے بھی تھے اور مومن بھی تھے فاضل رومی کے کلام سے (جو اہل سنت کے اکابر علما مین معدود ہین) بھی

تصدیق ہوتی ہے جسکو جناب قاضی نور اللہ شستری علیہ الرحمہ نے حاشیہ بیضاوی مین نقل فرمایا ہے کہ محشی رومی نے امام رازی کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے۔

اقول یعلم من ھذا اضعف ما قال التفتازانی فی شرح المقاصد ان السائلین القائلین لن نومن لک حتی نرے اللہ جھرۃ لم یکونوا مومنین ولا حاضرین عند سوال الرویۃ لیسمعوا جواب اللہ تعالی وانما الحاضرون ھم السبعون المختارون ولا یتصور منھم عدم تصدیق موسے فی الاخبار بامتناع الرویۃ انتھے کلامہ

مین کہتا ہون کہ (امام فخر الدین کے) اس کلام سے (جسکو اونہون نے تفسیر کبیر مین وارد کیا ہے) علامۂ تفتازانی کے اوس قول کا ضعف معلوم ہوتا ہے جسکو اونہون نے شرح مقاصد مین ذکر کیا ہے کہ (رویت کا سوال کرنیوالے جو لن نومن لک حتی نری اللہ جھرۃ کے قائل تھے مومن نہ تھے اور نہ سوال رویت کے وقت حاضر تھے تاکہ وہ خداوند عالم کا جواب سنتے اور حاضر محض وہی ستر آدمی تھے جنکو حضرت موسیٰ نے منتخب کیا تھا اور اونسے اس امر کا خیال نہین ہو سکتا کہ اونہون نے امتناع رویت کی خبر دینے مین حضرت موسی علیہ السلام کی تصدیق نہ کی ہو۔

فاضل رومی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اونہون نے اس مطلب کو شرح مقاصد ہی مین دیکھا ہوگا جیسا کہ اون کے کلام سے پتہ چلتا ہے۔

اور ابو السعود کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن ستر آدمیون کو حضرت موسی علیہ السلام میقات پروردگار کے لیے لائے تھے اونہین کو رویت الٰہی کی طمع ہوئی تھی اور رویت کا سوال کیا تھا چنانچہ وہ لکھتے ہین کہ

روی انھم لما ندموا علی ما فعلوا وقالوا لئن لم یرحمنا ربنا ولیغفر لنا لنکونن من الخاسرین امر اللہ موسے علیہ السلام ان یجمع سبعین رجلا ویحضر معھم الطور لیظھروا ان فیہ

مروی ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم کے لوگ اپنی کرتوت پر نادم ہوئے تو کہنے لگے کہ اگر ہمارا پروردگار ہمپر رحم نہ فرمائیگا اور ہمکو نہ بخشیگا تو ہم گھاٹے و نقصان اوٹھانے والون مین ہونگے۔ خداوند عالم نے حضرت موسیٰ کو حکم دیا کہ وہ ستر آدمیون کو جمع کرین اور اونکو لیکر طور پر آئین اور وہان وہ (قوم موسیٰ کے منتخب شدہ لوگ) اس

تلك التوبة فلما أخرجوا الی الطور وقع علیه عمود من الغمام ولغشاه کله فکلم الله موسی ع یأمره وینهاه وکان کلما کلمه تعالی اوقع علی جبهته نوراً ساطعاً لایستطیع احد من السبعین النظر الیه وسمعوا کلامه تعالی مع موسی علیه السلام افعل ولا تفعل فعند ذلك طمعوا فی الرویة فقالوا ما قالوا۔

توبہ کا اظہار کرین جب وے طور کی طرف گئے تو اوپر بادل نے سایہ کر لیا اور سب پر چھا گیا پس خداوند عالم نے حضرت موسی سے امر و نہی کے ساتھ کلام کیا۔ اور جب خداوند عالم حضرت سے کلام کرتا تھا تو اونکے چہرہ پر ایک نور پیدا ہو جاتا تھا جسکو ان ستر آدمیون مین سے کوئی شخص نہ دیکھہ سکتا تھا۔ اور ان لوگون نے حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ خدا کے کلام کو سنا کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔ پس اوس وقت اون لوگون کو رویت کی طمع ہوئی اور اونہون نے جو کچھہ کہا سو کہا۔

وجہ دوم۔ یہ کہ حضرت موسی علیہ السلام نے رویت کا سوال اپنے ہی نفس کے لیے پیش کیا تھا اور قوم کے لیے پیش نہ کیا تھا۔ اگرچہ حضرت موسی ع کو رویت باریتعالی کا محال ہونا عقل سے معلوم تھا اور سوال مذکور سے مقصود یہ تھا کہ عقلی دلیل کی نقلی دلیل سے بھی تاکید ہو جاے اور رویت واجب تعالی کے محال ہونیکا علم زائد قوی ہو جاے۔ اسلیے کہ جب کسی مطلب کی دلیلین متعدد ہوتی ہین تو قوت علم زائد ہو جاتی ہے اگرچہ وہ (دلیلین) ایک ہی جنس کی ہون۔ اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالی نے اپنے وجود پر ادلہ کثیرہ کو بیان فرمایا ہے۔ پس اگر کسی مطلب پر عقلی اور نقلی دونون قسمون کی دلیلین وارد کی جائینگی تو اونکا قوت علم کے زائد ہونے مین مفید ہونا کسی طرح بھی قابل انکار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور اہل نظر کبھی ایک ہی مطلب پر بہت سی عقلی و نقلی دلیلین وارد کرتے ہین۔ اور قول حضرت ابراہیم علیہ السلام

رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تومن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی۔ پ۳ سورہ بقر

ای میرے پروردگار مجھکو دکھا دے کہ تو مردونکو کیونکر زندہ کیا کرتا ہے۔ فرمایا کیا تمکو یقین نہین۔ عرض کی ضرور ہے ولکن اسلیے کہ میرا قلب مطمئن ہو جائے

بھی اسی پر مبنی ہے باین معنی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حق تعالی کا مردون کے زندہ کرنے پر قادر ہونا معلوم تھا لیکن باوجود اسکے حضرت نے مزید اطمینان کے لیے حق تعالے سے مردونکے زندہ کرنے کی کیفیت کے مشاہدہ کا سوال کیا۔

اور امام فخر الدین رازی نے اس تقریر پر دو اعتراض کیے ہین۔

پہلا اعتراض - یہ کہ علوم کا قوت و ضعف مین مختلف ہونا محال ہے اسلیے کہ علم سے وہ اعتقاد مراد ہے جو عقیدہ کی مطابق ہو اور اوسکا متغیر ہونا محال ہو جبکہ وہ ضرورت یا نظر سے صادر ہوا ہو اور اعتقاد کا مطابق عقیدہ ہونا ایسی چیز ہے کہ اوسمین تفاوت نہین ہو سکتا - اسیطرح تغیر کا محال ہونا بھی ایسی چیز ہے جسمین تفاوت نہین ہو سکتا - اسیطرح شی کا بضرورت معلوم ہونا بھی ایسی چیز ہے جسمین تفاوت نہین ہو سکتا پس جبکہ اون قیود مین جنکی وجہ سے علم علم ہو جاتا ہے تفاوت نہین ہو سکتا تو ثابت ہوا کہ علوم کا قوت و ضعف مین متفاوت ہونا بھی محال ہے اور اس تقریر پر یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ حضرت موسیٰ کا اس سوال سے یہ مطلب تہا کہ اونکے علم مین مزید قوت حاصل ہو جاے لکن واجب تعالی کا یہ قول جسمین حضرت ابراہیم سے حکایت کی گئی ہے ولکن لیطمئن قلبی پس اوسمین تاویل کرنا ضروری ہے اسلیے کہ طالب طمانینت کو لازم ہے کہ اوسکے لیے طمانینت حاصل نہ ہو اور جسکے لیے طمانینت حاصل نہ ہوگی تو اوسکے لیے علم بھی حاصل نہ ہوگا اسلیے کہ علم کا بدون طمانینت جزم ہونا بالاتفاق محال ہے اور جبکہ اوسکی تاویل واجب ہوئی تو اوسکے ساتھ استدلال کرنا ساقط ہو گیا۔ اور امام رازی کا یہ اعتراض کئی وجہون سے مردود ہے۔

(۱) علم و یقین کے لیے مراتب کثیرہ ہین جنمین اونے درجہ جلای بدیہیات کا ہے اور آخری درجہ اخفای نظریات کا۔
اور اوسمین باعتبار جلا و خفا درجات مختلفہ کا موجود ہونا قابل انکار نہین ہے۔

(۲) علم کے درجات مین محض قوت و ضعف کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے اور جن قیود کو کہ امام رازی نے حصول علم کے لیے ذکر کیا ہے وہ باعتبار قوت و ضعف خود بھی درجات متفاوتہ پر مشتمل ہین پس نفس علم کے افراد مین اگرچہ احتمال النقیض کا موجود نہ ہونا مشترک ہوتا ہے لکن باوجود اسکے بھی اوسکے افراد باعتبار قوت و ضعف مختلف ہوتے ہین اور امام رازی نے نفی تفاوت کے لیے جو چیزین ذکر کی ہین وہ از قبیل مصادرہ ہین

(۳) اگر علم کا متفاوت ہونا فرض نہ کیا جایگا تو آحاد امت کے ایمان کا ایمان انبیا علیہم السلام کے مساوی ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا اجماعی ہے۔

(۴) اگر افراد یقین مین تفاوت نہ ہوتا تو جناب امیر المومنین علیہ السلام کا یہ ارشاد لو کشف الغطاء لما ازددت یقیناً صحیح نہ ہوتا لکن حضرت کے ارشاد کا صحیح نہ ہونا باطل ہے لہذا علم و یقین کا قابل تفاوت نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔
اسی طرح آیہ شریفہ واذا تلیت علیہم آیاتہ زادتہم ایمانا بھی علم کے متفاوت ہونے پر شاہد عدل ہے۔

(۵) بعض علوم کا بعض شبہات سے زائل ہو جانا اور بعض آخر کا زائل نہ ہونا اور دونون مرتبون مین

درجات مختلفہ کا موجود ہونا عقلاء کے نزدیک مسلم ہے۔

(۶) علامہ تفتازانی کی شرح مقاصد سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا زائد و ناقص ہونا اشاعرہ و معتزلہ اور امام شافعی اور بہت سے علماء کا مذہب ہے۔ اور خود علامہ مذکور نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اوسپر قول حضرت ابراہیم علیہ السلام ولکن لیطمئن قلبی وغیرہ کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ اور صاحب مواقف نے بھی اسی مضمون کی تصریح فرمائی ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جاے کہ حضرت موسیٰؑ نے رویت باریتعالی کا جو سوال کیا تھا وہ اس امر کے منافی ہے کہ حضرت کو اوس (رویت) کے محال ہونیکا علم حاصل ہو۔ لکن کیون نہین جائز ہے کہ حضرت موسیٰؑ کو اوس (رویت) کا محال ہونا معلوم نہ ہو کیونکہ ہمارے نزدیک حق تعالیٰ کی مقدس ذات اور اوسکے صفات کی معرفت اسلیے واجب ہے کہ اوسکے ذریعہ سے حق تعالیٰ کی عدالت و حکمت کا علم حاصل ہو جاے۔ اور یہ کہ وہ کسی قبیح فعل کو صادر نہین کرتا اور ظاہر ہے کہ یہ مطلب اس امر پر موقوف نہین ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کے محال ہونیکا علم بھی حاصل ہو اور اس صورت مین عقل کے نزدیک جائز ہوگا کہ حضرت موسی علیہ السلام پر اس مطلب کا حاصل کرنا واجب نہ ہو۔ اور اشاعرہ کے مذہب کی بنا پر حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت نقلی ہے۔ پس ممکن ہے کہ حضرت موسیٰؑ کی شریعت مین اس امر کی معرفت کہ حق تعالیٰ کی رویت محال ہے واجب نہ ہو اس صورت مین جائز ہوگا کہ حضرت موسی علیہ السلام کو رویت باریتعالی کے محال ہونے کا علم حاصل نہ ہو۔ اور اس تقریر پر صاحب مواقف وغیرہ سے یہ اعتراض منقول ہوا ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام ایسے برگزیدہ نبی کے جاہل ہونیکا التزام کرنا اور یہ کہ اونکو حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ اور سلبیہ کا علم نہ تھا اور آحاد معتزلہ اور اون لوگون کے لیے جنہون نے علم کلام کی بعض مسائل کو حاصل کیا ہے عالم فرض کرنا اور یہ کہ اونکو حق تعالیٰ کے جملہ صفات کی معرفت حاصل تھی ایسی بدعت شنیعہ ہے جسکا کوئی عاقل مرتکب نہین ہو سکتا۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے اسلیے کہ اسی قسم کا الزام اشاعرہ پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہتے ہین کہ

حق تعالیٰ سے یہ انکار شدید اسی لیے صادر ہوا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے اونکی رویت کا دنیا مین سوال کیا تھا اور یہ کہ اونکو واجب تعالیٰ کی رویت بطریق مقابلہ وجہت حاصل ہو جاے حالانکہ حق تعالیٰ کی رویت دنیا مین اور وہ بھی بطریق مقابلہ وجہت ممتنع ہے البتہ حق تعالیٰ کی رویت آخرت مین بدون جہت و مقابلہ جائز ہے۔ اور اشاعرہ کے اس کلام سے لازم آتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے نبی برگزیدہ جاہل ہون اور اونکو حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ وسلبیہ کا علم حاصل نہ ہو اور آحاد اشاعرہ اور وہ لوگ جنہون نے علم کلام کے بعض مسائل کی معرفت حاصل کی ہو عالم ہون اور حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ وسلبیہ کو جانتے ہون البتہ ایسا عقیدہ بدعت شنیعہ اور طریقہ نامرضیہ ہوسکتا ہے جسکو کوئی عاقل اختیار نہین کرسکتا۔ پس اشاعرہ کی طرف سے اس تقریر کا جو جواب تجویز کیا جاے گا وہی جواب معتزلہ کی طرف سے بھی تجویز کیا جائیگا۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جاے کہ معرفت مذکورہ حضرت موسیٰؑ پر واجب تھی لکن اوس (معرفت مذکورہ) کا حضرت موسیٰؑ کے لیے حاصل ہونا اصول اشاعرہ کی بناپر لازم نہین ہے اس لیے کہ جمہور اشاعرہ نے معصیت صغیرہ کو از راہ سہو و نسیان اور خصوص امام الحرمین نے دیدہ و دانستہ بھی انبیاء علیہم السلام پر تجویز کیا ہے۔ اس تقدیر پر ممکن ہوگا کہ حضرت موسیٰؑ کے لیے معرفت مذکورہ کا حاصل نہ کرنا معصیت صغیرہ مین داخل ہو جسکے وہ از راہ سہو و نسیان یا دیدہ و دانستہ مرتکب ہوے ہون۔ اور اس احتمال کا قرینہ خود حضرت موسیٰؑ کا یہ قول قرار دیا جاسکتا ہے تبت الیک وانا اول المومنین۔

پس تاوقتیکہ یہ احتمال برطرف نہ ہوگا اوسوقت تک دلیل مذکور مستقیم نہ ہوگی۔

اشاعرہ کی دوسری نقلی دلیل

دوسری دلیل۔ واجب تعالیٰ نے آیہ شریفہ فان استقر مکانہ فسوف ترانی مین اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق کیا ہے اور استقرار جبل امر ممکن ہے اور جو چیز کہ ممکن پر معلق ہوتی ہے اسکا ممکن ہونا بھی ضروری ہے لہذا واجب تعالیٰ کی رویت بھی ممکن ہوگی۔

اور یہ دلیل بھی بالکل ضعیف ہے۔ اسلیے کہ استقرار جبل اگرچہ باعتبار ذات ممکن ہے لکن دیگر امور کی وجہ سے ممتنع ہے اور خود رویت واجب تعالیٰ بھی اسی لیے ممتنع ہے کہ وہ جسم یا جسمانی اور صاحب جہت

اور مکانی ہونے کو مستلزم ہے پس استقرار جبل اور رویت باری تعالی دونوں ممتنع بالغیر قرار پائینگے۔ اور اس صورت مین ایک کا دوسرے پر معلق کرنا جائز ہوگا بلکہ ممتنع بالذات کا ممتنع بالغیر پر معلق کرنا بھی صحیح ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ حکماء کے نزدیک عقل اول کا معدوم ہونا واجب تعالیٰ کے معدوم ہونے کو مستلزم ہے اور استقرار جبل کے ممتنع بالغیر ہونے کی کئی امرون کے ساتھ شرح ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کے جواب مین فرمایا ہے لن ترانی جسکے معنی ہین کہ تم مجھکو ہرگز نہین دیکھوگے۔ اور ہمین شک نہین ہے کہ کلام واجب تعالیٰ کا دروغ ہونا باتفاق عقلاً محال ہے لہذا اس قول کے بعد وہ (استقرار جبل) ممتنع ہوگا۔ اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ کلمہ لن کا تابیدی مستعمل ہونا مسلم نہین ہے لہذا اس کلام سے رویت اخرویہ کا ممتنع ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ حضرت موسیٰؑ نے جس رویت کا سوال کیا تھا اور حق تعالیٰ نے اوسکو استقرار جبل پر معلق فرمایا تھا وہ رویت دنیویہ تھی۔ لہذا اگر اشاعرہ کی دلیل مذکور کا تمام ہونا فرض کیا جائے تو اوس سے رویت دنیویہ ہی کا امکان ثابت ہوگا اور ہمکو اوسی رویت کے محال ہونے کا ثابت کرنا مقصود ہے جس کا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا تھا۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ کو پہلے سے پہاڑ کا وقت تجلّی پارہ پارہ ہو جانا معلوم تھا اور چونکہ علم خدا کا مخالف واقع ہونا محال ہے لہذا پہاڑ کا وقت تجلّی مستقر رہنا محال ہوگا۔

(۳) یہ کہ حق تعالیٰ نے پہاڑ کو وقت تجلی پارہ پارہ کر دینے کا ارادہ کیا تھا اور چونکہ کسی مقدور کا اوسکے ارادہ کے موافق صادر نہ ہونا محال ہے لہذا پہاڑ کا پارہ پارہ نہ ہونا محال ہوگا۔ اور استقرار جبل کا ممتنع بالغیر ہونا ثابت ہوگا۔

تنبیہ۔ اشاعرہ نے محض اسی دعوے پر اکتفا نہین کی کہ رویت واجب تعالیٰ ممکن ہے بلکہ اوسپر ترقی یہ کی کہ بعض آیات متشابہ کی وجہ سے وقوع رویت کے بھی قائل ہوگئے اور اوسپر ادلہ قائم کیے۔ حالانکہ وہ (وقوع رویت) بہت سی عقلی و نقلی دلیلون کے مخالف ہے۔ اسی مقام پر ان کے نقلی ادلہ کا بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جنکی وجہ سے اشاعرہ

وقوع رویت کے قائل ہو گئے ہین اور وہ گئی ہین۔

پہلی دلیل - یہ کہ حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے۔

وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربّھا ناظرہ۔	کچھ چہرے تو اوس دن چمکتے ہون گے اپنے پروردگار کی طرف دیکھتے ہون گے۔ پارہ ۲۹ سورہ قیٰمہ

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت واقع ہو گی۔

امام فخر الدین رازی نہایۃ العقول مین وقوع رویت پر اس آیہ سے اسطرح استدلال کرتے ہین کہ لغت مین اگرچہ نظر کے کئی معنی ہین لکن امت نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ یہانپر تین معنون مین سے ایک معنی مراد ہین۔ اول رویت۔ دوسرے انتظار۔ تیسرے حدقۂ چشم کو اوس چیز کی طرف حرکت دینا جس کو دیکھنا چاہتا ہے۔ آخر کے دونون معنی تو باطل ہین لہذا ضرور ہوا کہ اس مقام پر پہلے معنی (رویت) مراد لیے جائین۔ اور یہی مطلوب ہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ امت نے اسپر اتفاق کیا ہے کہ نظر کے تین معنون مین سے ایک معنی یہانپر مراد ہین اسلیے ہی کہ جو لوگ رویت کو ثابت کرتے ہین وہ تو اس مقام پر نظر سے رویت ہی کو مراد لیتے ہین۔ اور جو (رویت کی) نفی کرتے ہین وہ کبھی تو یہ کہتے ہین کہ نظر سے حدقۂ چشم کو مرئی کی طرف حرکت دینا مراد ہے۔ لکن یہ معنی خداوند عالم کے بارہ مین صحیح نہین ہین اسلیے وہ معنی مراد لینے چاہئین جو اوسکے بارہ مین صحیح ہو سکتے ہون۔ لہذا اس معنی کی بنا پر یہ مراد ہو گی کہ وہ اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف ناظر ہونگے۔ اور کبھی نظر سے انتظار مراد لیتے ہین۔ اور امت مین کوئی شخص بھی ایسا نہین ہے جو اس آیت مین ان تینون معنون کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیتا ہو۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ نظر سے انتظار مراد نہین ہو سکتا اسکی کئی وجہین ہین۔

(۱) جب نظر کا لفظ الیٰ سے متصل ہو تو لغت مین اوسکے معنی انتظار کے نہین آتے۔

(۲) یہ کہ انتظار شے متجدد کا ہوتا ہے اور یہ خداوند عالم کے بارہ مین محال ہے۔

(۳) یہ کہ یہ آیت ترغیب کے مقام پر ہے اور انتظار غم کو شامل ہوتا ہے اور اس مین اس امر کی

صلاحیت نہین ہوتی کہ اوس مین رغبت کی جاے۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ نظر سے حلقۂ چشم کو گردش دینا مراد نہین ہوسکتا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس معنی کی بناپر جسکی طرف نظر کیجاے وہ جہت مین ہو۔ اور اس مقام پر خدا کی طرف نظر کرنے مین کلام ہے اور وہ کسی جہت مین نہین ہے پس ان دونون قسمونکا باطل ہونا ثابت ہوگیا اور لازم ہوا کہ اس آیہ مین نظر سے رویت ہی مراد ہو جو مطلوب ہے اور یہ دلیل کئی وجہون سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس آیہ مین نظر سے رویت مراد ہوگی تو خداوند عالم کے کلام مین کذب و دروغ لازم آئیگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ جس چیز کو موخر ہونا چاہیے اوسکو مقدم کرنے سے کلام مین حصر ہوجایا کرتا ہے پس کلام خداوند عالم الی ربہا ناظرہ کے یہ معنی ہونگے کہ بالخصوص اپنے پروردگار ہی کی طرف ناظر ہون اور دوسری کی طرف ناظر نہ ہون۔ کیا تم نے خدا کے اس قول کو نہین دیکھا۔

الی ربك یومئذ ن المستقر۔ پ۲۹ سورۂ قیمہ { اوس دن تو قرار یعنی جگہ تمہارے پروردگار ہی کے حضور مین ہے۔

الی ربك یومئذ ن المساق۔ ؍؍ { تیرے پروردگار کی طرف جانے کا وہی دن ہے۔

الا الی اللہ تصیر الامور۔ پ۲۵ سورۂ شوریٰ { آگاہ ہو کہ تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے۔

والیہ ترجعون۔ پ۲۳ سورۂ یٰس { تم سب کی بازگشت اوسی کی طرف ہوگی۔

اس مقام پر تقدیم نے اختصاص کے معنون پر کیونکر دلالت کی حالانکہ وہ اسقدر اشیا کی طرف نظر کرین گے جنکا حصر نہین ہوسکتا اسلیے کہ حشر کے دن جملہ خلائق کا اجتماع ہوگا ایسی صورت مین اہل حشر کا محض خداوند عالم کی طرف نظر کرنا اور باقی حاضرین کی طرف نظر نہ کرنا معقول نہین ہوسکتا۔ اور قاضی بیضاوی نے جو اس آیہ شریفہ کی تاویل مین فرمایا ہے کہ یومئذٍ مین یوم کے بعض اوقات مراد ہین جنمین مومنین کی یہی حق تعالیٰ کی طرف نظر کرنا مطلوب ہوگا۔ اور کمال استغراق کی وجہ سے غیر خدا کی طرف نظر نہ کرینگے وہ خلاف ظاہر اور خالی از تکلف نہین ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر یومئذ مین یوم سے فقط بعض اوقات مراد لیے جائینگے تو لازم آئیگا کہ نضرۃ نعیم (نعمت کی تازگی) بھی جو آیہ شریفہ

تَعْرِفُ فِی وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِیمِ۔ پ۳۰ سورہ تطفیف { اونکے چہرونسے تم ناز و نعم کی تازگی پہچان لوگے۔

مین مذکور ہے بعض اوقات یوم کے ساتھ مخصوص ہو اور اس تقدیر پر ضرور ہوگا کہ قول باری تعالےٰ۔

وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ۔ پ ۲۹ سورہ قیمہ } اور کچھ چہرے اوس دن اوداس ہونگے اور یہ گمان کرتے ہونگے کہ کمر توڑنے والی مصیبت ہم پر پڑے گی۔

مین بھی یوم کے بعض اوقات ہی مراد لیے جائین اسلیے کہ مقتضای تقابل یہی ہے حالانکہ اسکا باطل ہونا[۱] متفق علیہ ہے۔

دوسری وجہ - یہ کہ آیۂ شریفہ مین نظر سے رویت کا مراد ہونا جائز نہین جیسا کہ عنقریب ظاہر ہوگا۔ اور قبل ازین مذکور ہو چکا ہے کہ رویت واجب تعالےٰ بدلیل عقل و نقل محال ہے۔

تیسری وجہ - یہ کہ اگر آیۂ شریفہ مین نظر سے رویت مراد ہوگی تو آیۂ شریفہ کے اول و آخر مین مقابلہ باقی نہ رہیگا۔ اسلیے کہ اگر اول آیت مین رویت مراد ہوگی تو آخر آیت مین اوسی (رویت) کی نفی مذکور ہوتی اور حق تعالی ووجوہ یومئذ باسرۃ غیر ناظرۃ الی ربھا ارشاد فرماتا۔ حالانکہ حق تعالےٰ نے ایسا نہین فرمایا بلکہ یظن ان یفعل بھا فاقرہ ارشاد فرمایا جسمین حق تعالی نے کفار کے خوف زدہ ہونیکو بیان فرمایا ہے اور رویت سے اون کے ممنوع ہونیکا ذکر نہین فرمایا۔ اس صورت مین مراعات تشاکل اسی امر کو مقتضی ہے کہ جس طرح کفار کے لیے خوف عذاب کو ذکر فرمایا ہے اوسی طرح مومنین کے لیے انتظار ثواب کو ذکر فرمائے اور صنعت تشاکل کی مراعات اگرچہ لازم نہین ہے لیکن کلام واجب تعالی کا ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے تشاکل بھی حاصل ہو اس سے کہین بہتر ہے کہ وہ ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس سے یہ صنعت فوت ہو جائے۔

چوتھی وجہ - یہ کہ یہ استدلال اوسوقت درست ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ لغت مین لفظ نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہوتے ہین پس جبتک یہ امر ثابت نہ ہوگا استدلال تمام نہوگا اور قدر مسلم اسی قدر ہے کہ نظر سے طلب رویت اور طلب رویت کے لیے حدقۂ چشم کو گردش دینا مراد ہوتا ہی اور یہ معنی رویت کے ساتھ بھی متحقق ہو سکتے ہین اور بدون رویت بھی پس نظر رویت سے عام ہوگی اور اسپر کسی امر دلالت [illegible]

[۱] کیونکہ جن لوگون کے چہرے اوداس ہونگے اونکی مصیبت دائمی یا طولانی ہوگی اس لیے کہ وہ کفار یا فساق لوگ ہون گے پس اون کی مصیبت کا دن بعض اوقات کے ساتھ مخصوص کرنا کسی طرح درست نہین ہو سکتا ۱۲

(۱) خداوندِ عالم کا یہ قول ہے

وتراھم ینظرون الیک وھم لایبصرون - پ۹ سورہ اعراف } اور تم اون کو دیکھتے ہو کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہین - حالانکہ وہ نہین دیکھتے -

جسمین عدم ابصار کو حالتِ نظر مین ثابت کیا ہے اور جو امر کہ منفی ہوتا ہے وہ مثبت کے علاوہ ہوتا ہے - لہذا وہ (نظر) ابصار کے علاوہ ہوگی - اور امام رازی نے اسکے رد مین بیان کیا ہے کہ آیات کا مورد اصنام (بت) ہین اور جس طرح اونکی شان سے رویت اور عدم ابصار نہین ہے اسی طرح اونکی شان سے حدقہ چشم کی گردش بھی نہین ہے - پس ضرور ہوا کہ دونون تقدیرون پر مجاز کا ارتکاب کیا جائے - اور امام رازی کی اس تقریر کے جواب مین کہہ سکتے ہین کہ اگرچہ اصنام کے متعلق رویت اور نظر دونوں کا استعمال کرنا صحیح نہین ہے لیکن باوجود اسکے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہم قولِ خدا -

وتراھم ینظرون الیک وھم لایبصرون } اور تم دیکھتے ہو کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہین حالانکہ وہ نہین دیکھتے اور اپنے قول -

وتراھم یرونک ویبصرونک وھم لاینظرون } تم اونکو دیکھتے ہو کہ وہ تمکو دیکھتے ہین حالانکہ وہ نظر نہین کرتے مین فرق پاتے ہین باین معنی کہ اول مستحسن ہے اور دوم قبیح ہے - پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو یہ فرق نہ ہو سکتا - اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ آیہ شریفہ وتراھم الخ مین متعلق رویت درحقیقت گردشِ چشم ہے اور رویت و ابصار دونون بالاتفاق امر معنوی ہین - پس اگر لفظِ نظر اس آیہ شریفہ مین گردشِ چشم پر محمول کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ (نظر) درحقیقت متعلق رویت ہو - اور اگر نظر سے رویت مراد لیجائیگی تو نظر کا تعلق رویت ہونا درحقیقت ثابت نہ ہوگا اسلیے کہ وہ (رویت) درحقیقت مرئی نہین ہے - اسی طرح نظر کے عام اور رویت سے خاص ہونے پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ اہلِ زبان کے نزدیک نظر کا ثابت کرنا اور رویت کا نفی کرنا جائز ہے چنانچہ کہہ سکتے ہین

نظرت الی الھلال فلم ارہ - } مین نے ہلال کی طرف نظر کی اور اوسکو نہین دیکھا -

پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو یہ قول صحیح نہ ہوتا - اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہم جماعت کو

دیکھتے ہین کہ وہ ہلال کی طرف نظر کرتی ہے حالانکہ ہم اوس (جماعت) کی رویت کو نہین دیکھہ سکتے
اور ظاہر ہے کہ جس چیز کو ہم دیکھتے ہین وہ اوس چیز کے ضرور مغائر ہے جسکو ہم نہین دیکھتے۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ اہلِ زبان کے نزدیک یہ کہنا کہ مازلت انظر الی زید حتی رایتہ کہنا صحیح ہی
پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو قول مذکور صحیح نہ ہوتا اسلیے کہ کسی شے اور اوس (شے)
کی غایت مین مغائرت ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ۔

نظرت الی زید فلم اروجھہ ۔ یعنی مین نے زید کی طرف نظر کی مگر اوسکا چہرہ نہ دیکھا۔
یاکسی سے یہ کہنا کہ۔

انظر الی زید حتی تری وجھہ ۔ یعنی تم زید کی طرف نظر کرو تاآنیکہ اوسکے چہرہ کو دیکھہ لو۔
حتماً صحیح ہے۔ پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو ایسا کہنا صحیح نہ ہوتا۔ ان سبکے علاوہ
یہ ہے کہ نظر کا اقسام کثیرہ کی طرف منقسم ہونا قابل انکار نہین ہے جیسے نظرِ رضا یا نظرِ غضب وغیرہ
اسی لیے نابغہ ذبیانی کے اس شعر مین بھی نظر کا نظرِ مریض اور غیر مریض کی طرف منقسم ہونا مذکور ہے

نظرت الیک بحاجۃ لم تقضہا[۵۱] ۔ نظر المریض الی وجوہ العود

اور رویت کا تقسیم کرنا صحیح نہین ہے اسلیے کہ نفس رویت مین اختلاف نہین ہوتا۔ اور بعض شاعرہ نے جو بیان کیا ہے کہ شعر ذیل مین

نظرت الی من حسن اللہ وجھہ ۔ فیا نظرۃ کادت علی وامق تقضی

نظر بمعنی رویت ہے خالی از مناقشہ نہین ہے اسلیے کہ اس شعر مین نظر سے حدقہ چشم کا گردش دینا اور
اوس سے رویتِ محبوب کا قصد کرنا محتمل ہے اور ظاہر ہے کہ بعد نظر اگر رویتِ محبوب بھی حاصل ہو جائے
تو محب کے نزدیک وہ تمام چیزون مین زائد لذیذ ہوگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ لفظِ نظر کا حدقہ چشم کی
گردش مین بر سبیلِ حقیقت مستعمل ہونا قابلِ انکار نہین ہے جسکے بعض شواہد مذکور ہو چکے ہین۔ اب اگر
اوسکا معنی رویت مین بھی بر سبیلِ حقیقت مستعمل ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اشتراک لفظی لازم آئیگا جس سے
مجاز کا بہتر ہونا اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور اہل اصول کا یہ قول کہ الاصل[۵۲] فی الاستعمال الحقیقۃ ا

[۵۱] اونسے تمہاری طرف ایسی حاجت کے ساتھ نظر کی کہ اوسکو پورا نہین کیا جسطرح کہ بیمار اپنے عیادت کرنیوالونکی طرف نظر کرتا ہی ۱۲ [۵۲] ظاہر استعمال مین معنی حقیقی ہوتا

اوس مقام کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ لفظ کے لیے کوئی معنی حقیقی معلوم نہ ہون اور وہ (لفظ) کسی معنی مین استعمال کیا جاے۔ اب اگر لفظ نظر کا کسی مقام پر معنی رویت مین مستعمل ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا مجاز ہونا محل کلام نہ ہوگا ولا نزاع فیہ۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر لفظ نظر کا معنی رویت مین بسبیل حقیقت مستعمل ہونا بھی تسلیم کرلیا جاے تو ہمین شبہ نہین ہے کہ وہ (لفظ نظر) انتظار اور حدقہ چشم کے گردش دینے مین بھی مستعمل ہے پس آیہ شریفہ مین جسطرح کہ نظر کا معنی رویت مین مستعمل ہونا محتمل ہوگا اوسیطرح معنی انتظار اور گردش چشم مین مستعمل ہونے کا بھی احتمال ہے واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال[1]

اور بعض اشاعرہ کا یہ فرمانا کہ جب لفظ نظر سے معنی انتظار مراد لیے جاتے ہین تو اوسکے ساتھ کلمۂ الی کا استعمال نہین کیا جاتا صحیح نہین ہے اسلیے کہ خلیل بن احمد سے منقول ہوا ہے کہ نظرت الی فلان کے معنی ہین انتظرتہ۔ اور ابن عباس سے منقول ہوا ہے ان العرب یقولون انما النظر الی اللہ ثم الی فلان بلکہ لفظ نظر کا معنی انتظار مین بکثرت استعمال ہوا ہے اس مقام پر بعض اشعار کا ذکر کرنا قرین مصلحت ہے۔

(۱) کمیت بن زید اسدی ؎

وشعث ینظرون الی ھلال ۔ کما نظر الظماء حیا الغمامہ

(۲) جمیل ؎

انی الیک لما وعدت لناظر ۔ نظر الفقیر الی الغنی الموسر

(۳) حسان بن ثابت ؎

وجوہ ناظرات یوم بدر ۔ الی الرحمن تنظر والفلاحا

(۴) شاعر کہتا ہے ؎

ویوم بذی قار رأیت وجوھھم ۔ الی الموت من وقع السیوف نواظر

(۵) شاعر کہتا ہے ؎

کل الاحبۃ ینظرون سبھالہ ۔ نظر الحجیج الی طلوع ھلال

یاتی بالفلاح

[1] جبکہ احتمال آتا ہے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے ۱۲

اور امام رازی نے اس تقریر پر کئی اعتراض کیے ہین۔

(۱) یہ کہ لفظ نظر جو حرف الی کے ساتھ مقرون ہوتا ہے اوسکے حقیقی معنی آنکھہ سے دیکھنے کے ہین۔ اب اگر اوس (نظر) کا معنی انتظار مین بھی حقیقی ہونا فرض کیا جائیگا تو اشتراک لفظی لازم آئیگا لہذا اوسکا معنی انتظار مین مجاز ہونا معین ہوا۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے اسلیے کہ لفظ نظر کا معنی انتظار مین مستعمل ہونا اہل زبان کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے لہذا اگر اوس (لفظ نظر) کا معنی رویت مین حقیقی ہونا بھی فرض کیا جائیگا تو قباحت اشتراک لازم آئیگی۔ لہذا نظر کا معنی رویت مین حقیقی ہونا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر اوسکا معنی رویت مین حقیقی ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تو ثبوت اشتراک کا سبب یہی ہوگا کہ نظر کا معنی رویت مین حقیقی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہی اور اوسکا سبب یہ امر نہ ہوگا کہ لفظ نظر جبکہ کلمہ الی کے ساتھ مقرون ہوتا ہے تو وہ معنی انتظار مین حقیقت ہوتا ہے۔ اور اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ لفظ نظر کا مشترک ہونا بالاتفاق ثابت ہی پس جو ذرا کو اوس (اشتراک) سے بعض افراد کو خارج کرنا چاہین اونکے لیے کسی دلیل معقول کا بہم پہونچانا لازم ہوگا

(۲) یہ کہ جب دو لفظون کا ایک ہی فائدہ فرض کیا جاے تو جو حرف کہ اون دونون مین ایک لفظ کی ساتھ مقرون ہونیکی قابلیت رکھتا ہے وہ دوسرے لفظ کے ساتھ مقرون ہونیکی قابلیت بھی ضرور رکھتا ہے جیسا کہ مبحث امامت مین اوس مقام پر ثابت کیا گیا ہے جہان لفظ اولی کے ہم معنی مولے ہونے نہ ہونے سے بحث کی گئی ہے لیکن لفظ نظر و انتظار مین یہ قاعدہ جاری نہین ہوتا اسلیے کہ لفظ نظر مین نظرت الیہ کہنا صحیح ہے اور لفظ انتظار مین انتظرت الیہ کہنا صحیح نہین ہے۔ اسی طرح لفظ انتظار مین انتظرتہ کہنا صحیح ہے اور لفظ نظر مین نظرتہ بمعنی رأیتہ کہنا صحیح نہین ہے لہذا لفظ نظر و انتظار کا باہم متبائن ہونا ثابت ہوگا۔

اور امام رازی نے مبحث امامت مین بیان کیا ہے کہ واضع نے فقط اون الفاظ مفردہ کی وضع مین تصرف کیا ہے جنکو معانی مفردہ کے لیے وضع کیا ہی لیکن جبکہ بعض الفاظ مین بعض الفاظ منضم کیے جاتے ہین تو اسمین واضع کی طرف سے کسی قسم کا تصرف نہین ہوتا بلکہ بعض الفاظ کا بعض آخر کی طرف منضم ہونیکی صحت اور عدم صحت کا

معیار عقلی ہوتا ہے مثلاً جبکہ الانسان حیوان کہا جاتا ہے تو لفظ انسان سے حقیقت مخصوصہ کا مستفاد ہونا اور لفظ حیوان سے دوسری حقیقت مخصوصہ کا مستفاد ہونا اگرچہ وضع کے سبب سے ہوتا ہے لیکن حیوان کا انسان کی طرف منسوب ہونا فقط عقل کے ذریعہ سے صحیح ہوتا ہے اور وضع کو اسمین کسی قسم کا دخل نہین ہوتا اور امام رازی کا یہ اعتراض بہی ضعیف ہے اسلیے کہ بعض الفاظ کے ساتہ بعض الفاظ کے مقرون ہونیکا صحیح ہونا یا نہ ہونا عوارض الفاظ مین داخل ہے اور اوسکا عوارض معانی مین شمار کرنا خطا ہے۔ اس تقدیر پر ممکن ہوگا کہ لفظ انتظار کے عوارض مین ایسے امور داخل ہون جو لفظ نظر کے عوارض مین جسکا ہم معنی انتظار ہونا مفروض ہے داخل نہ ہون۔ اسی طرح یہ بہی ممکن ہوگا کہ لفظ نظر کے عوارض مین ایسی چیزین داخل ہون جو لفظ انتظار کے عوارض مین داخل نہ ہون اسلیے کہ ان دونون (نظر و انتظار) مین تغائر لفظی موجود ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ امام رازی نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ بہت سی الفاظ کے ساتہ منقوض ہے مثلاً لفظ دعا اور لفظ صلوٰۃ کہ اگرچہ ایک ہی معنی ہین لیکن لفظ صلوٰۃ کے ساتہ حرف علی کا اور لفظ دعا کے ساتہ حرف لام کا استعمال کرنا ضروری ہے اور اگر دونون لفظون مین علی یا لام کا استعمال کیا جائیگا تو دونون کا فائدہ ایک نہ رہے گا۔ اسی لیے کہا جاتا ہے صلی علیہ او دعا لہ۔ اب اگر دعا علیہ او صلی لہ یا صلی علیہ اور دعا علیہ یا صلی لہ و دعا لہ کہا جائیگا تو معنی مقصود باقی نہ رہین گے۔ اسلیے کہ دعا علیہ کے معنی ہین اوسکے لیے بد دعا کی اور دعا لہ کے معنی ہین اوسکے لیے دعاء خیر کی۔ اور صلی لہ کے معنی ہین اوسکے لیے نماز پڑہی۔ اور صلی علیہ کے معنی ہین اوسکے لیے دعاء خیر کی۔ اسی طرح لفظ علم و معرفت کے مرادف (ہم معنی) ہونیکی جناب شیخ رضی علیہ الرحمہ نے تصریح فرمائی ہے۔ حالانکہ لفظ علم کا دو مفعولون کی طرف تعدیہ ہوتا ہے اور لفظ معرفت ایسا نہین ہے۔ اسی طرح بصر و نظر و رویت مین بہی اہل زبان تفرقہ کرتے ہین اسلیے کہ وہ بصرتہ کہتے ہین اور نظرتہ یا رائیتہ نہین کہتے اسی طرح نظر الیہ کہتے ہین اور بصر الیہ یا رائی الیہ نہین کہتے اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر امام رازی کی تقریر کا تمام ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ جس طرح رأیتہ کہنا صحیح ہے اوسی طرح اوسکے معنی مین نظرتہ کہنا بہی صحیح ہو حالانکہ اسکے باطل ہونیکی اونہون نے اپنے اس کلام مین تصریح کی ہے۔ اسی طرح

امام رازی کے بیان کی بنا پر لازم آتا ہے کہ جس طرح انك عالم کہنا صحیح ہے اوسیطرح ان انت عالم کہنا بہی صحیح ہو اسی طرح جس جس مقام پر کہ لفظ الّا اور لفظ غیر کا ہم معنی ہونا تسلیم کیا گیا ہے وہان پر دونون لفظون کا استعمال کرنا جائز ہو۔ پس لازم آئیگا کہ جس طرح جاءنی غیر زید صحیح ہے اوسی طرح جاءنی الّا زید کہنا بہی صحیح ہو۔ اور جس طرح کہ عندی درہم غیر جید کہنا صحیح ہے وسی طرح عندی درہم الا جید کہنا بہی صحیح ہو حالانکہ مذکورۂ بالا مثالون مین کلمہ الّا کے صحیح نہ ہونیکی صاحب مغنی نی تصریح کی ہے

(۳) یہ کہ اشعار سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ تمام نہین ہے اسلیے کہ قول شاعر وشعث الحجین تشنہ اونٹون کے نظر کرنے سے وہ نظر مراد ہے جسکے ساتہ طمع مقرون ہوتی ہے پس اسیطرح گرد آلودہ لوگ بہی جو ہلال کی طرف نظر کرتے ہین اوس سے وہی نظر مراد ہے جو مقرون بالطمع ہوتی ہے۔ پس اس شعر مین جو تشبیہ واقع ہوئی ہے اوسمین مقرون بالطمع ہونا جامع ہے اور نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہین۔

اور امام رازی کا یہ کلام بہی حد درجہ کا ضعیف اور مغالطہ پر مشتمل ہے اسلیے کہ وہ خود اس امر کا اقرار کر چکے ہین کہ نظر بمعنی رویت کا تعدیہ بنفسہ نہین ہوتا۔ حالانکہ شعر مذکور مین لفظ نظر کا تعدیہ بنفسہ ہوا ہے اس تقدیر پر لفظ نظر سے معنی رویت کا مراد لینا کیونکر صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر شعر مذکور مین لفظ نظر سے معنی رویت مراد لیے جائینگے تو لازم آئیگا کہ کلام مذکور مطابق واقع نہ ہو اسلیے کہ تشنہ اونٹ بارش کی طرف اوسیوقت نظر کرتے ہین جبتک کہ پانی برسا نہ ہو ایسی صورت مین نظر سے رویت کا مراد لینا کیونکر صحیح ہوگا حالانکہ بارش کا پانی برسنے سے پہلے قابل رویت نہین ہوتا پس ضرور ہوا کہ شعر مذکور مین لفظ نظر سے معنی انتظار ہی مراد لیے جائین۔

اور امام رازی نے قول شاعر انی الیك لما وعدت الخ کے متعلق بیان کیا ہے کہ فقیر اگرچہ شخص موسر (مالدار) کے عطیہ کا انتظار کرتا ہے لیکن کبہی اوسکو ایسی نظر سے دیکہتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ (فقیر) اوسکے عطیہ کا امیدوار ہے۔ اس تقدیر پر ممکن ہوگا کہ شعر مذکور مین لفظ نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہون پس نظر سے انتظار کے معنی کا مراد ہونا معین نہ ہوگا۔ اور امام رازی کا یہ کلام بہی جائے اشکال نہین ہے اسلیے کہ شاعر نے اپنے قول نظر الفقیر الی الغنی الموسر مین فقیر کے نظر کرنیکا

قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جو اوسوقت تک تمام نہین ہو سکتا جبتک کہ نظر سے معنی انتظار مراد نہ لیے جائین اس صورت مین اگر غنی کا کسی پردہ کے اندر یا بہت دور ہونا بھی فرض کیا جائیگا تب بھی قاعدہ مذکورہ صحیح رہیگا اسلیے کہ معنی انتظار مین اوس (غنی) کا فقیر کے سامنے موجود ہونا لازم نہین ہے اور کلام مین کسی مجاز کے التزام کرنیکی بھی ضرورت نہ ہوگی اور اگر شعر مذکور مین لفظ نظر سے معنی رویت مراد لیے جائینگے تو وہ صورت مفروضہ مین صحیح نہ ہونگے - اور امام رازی نے قول شاعر کل الاجبۃ ینظرون الخ کے بارہ مین تحریر فرمایا ہے کہ شاعر نے اس شعر مین بھی نظر سے معنی رویت ہی کو مراد لیا ہے اور یہ کہ اوس نے رویت سجال کو رویت حجیج کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اون دونون کے ساتھ انسان کا لذت پانا وجہ شبہ ہے اور امام رازی کا یہ قول بھی خالی از اشکال نہین ہے بلکہ اوسکا از قبیل مغالطہ ہونا واضح ہے اسلیے کہ جملہ احبہ کی رویت کا سجال ممدوح سے متعلق ہونا بےمعنی ہے - اسکے علاوہ یہ ہے کہ شعر مذکور مین لفظ نظر کا بنفسہ تعدیہ ہوا ہے جسکے صحیح نہ ہونیکی خود امام رازی نے اپنی عبارت سابقہ مین تصریح کی ہے - اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسی شخص کی مدح مین یہ کہنا ممدوح نہین ہے کہ جملہ احباب اوسکے عطیہ کو دیکھتے ہین بلکہ جملہ عقلاء کے نزدیک یہ کہنا اوسکی مدح مین مقبول ہے کہ تمام احباب اوسکے جود و انعام کا انتظار کرتے ہین اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہلال کا طلوع کرنا اعتباری امر ہے جس سے رویت کا متعلق ہونا غیر معقول ہے - اور رویت کا شخص طالع سے تعلق ہوتا ہے - اور اگر لفظ نظر سے معنی انتظار مراد لیے جائین تو کسی قسم کی خرابی پیش نہین آتی - علاوہ برین خود امام رازی کی بعض کتب سے منقول ہوا ہے کہ نظر بمعنی انتظار کبھی بنفسہ اور کبھی حرف الیٰ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اونکی عبارت منقولہ مع خلاصہ ترجمہ درج ذیل ہے -

وتحقیق الکلام فیہ ان قولھم فی الانتظار نظرتہ بغیر صلۃ فانما ذلک فی الانتظار لمجئ الانسان بنفسہ فاما اذا کان منتظر الرفدہ ومعونتہ فقد یقال فیہ نظرت الیہ - انتھی -

اور تحقیق کلام یہ ہے کہ انتظار مین اون کا نظرتہ بغیر صلہ کے اوس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ خود انسان کا انتظار ہو لکن جبکہ اوس کی عطا و اعانت کا انتظار ہو تو اوس مین نظرت الیہ کہا جاتا ہے -

اور امام رازی نے قول حسان ؎ وجوہ ناظرات یوم بدر الخ کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ بعض رُوات نے اس بیت کو اسطرح نقل کیا ہے ؎ وجوہ ناظرات یوم بکر۔ اور مراد اوس سے یوم یمامہ ہی اوسکو یوم بکر اسلیے کہا ہے کہ اوسمین جو لڑائی ہوئی تھی وہ بنی حنیفہ کے ساتھ واقع ہوئی تھی اور یہ لوگ (بنی حنیفہ) مسیلمہ کذاب کی قوم ہے جو بکر بن وائل کی نسل ہین۔ پس یوم یمامہ کو یوم بکر کے ساتھ اسی لیے تعبیر کیا اور رحمن سے مسیلمہ کذاب کو مراد لیا ہے اسلیے کہ وہ لوگ اوسکو رحمان یمامہ کہتے تھے۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی خدشہ سے خالی نہین ہے اسلیے کہ شعر مذکور (وجوہ ناظرات الخ) حسان کا شعر ہے جسکا کوئی شخص بھی منکر نہین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مخالفین نے مثل صاحب مواقف وغیرہ کے اس شعر مین تاویل کی ہے اور اسکا انکار نہین کر سکے۔ لکن اگر یہ تسلیم کر لیا جاے کہ اس مقام پر کوئی اور شعر بھی ہے جس مین لفظ بدر کی جگہ لفظ بکر ہے تو اسمین خرابی ہی کیا ہے عقل کے نزدیک ایسے دو شعرون کا موجود ہونا ممتنع نہین خصوصًا جبکہ اکثر شعراء کے کلام مین توارد بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر بھی توارد فرض کیا جاے تو کیا استحالہ ہے۔ اور اسکی کوئی وجہ معلوم نہین ہوتی کہ محض اس بنا پر حسان کا شعر رد کر دیا جاے کہ ایک دوسرا شعر بھی ایسا ہی موجود ہے جسمین لفظ بدر کی جگہ لفظ بکر ہی اسکے علاوہ اسمین اور بھی تکلفات ہین جنسے آثار وضع ظاہر ہوتے ہین۔

اور امام رازی نے قول شاعر ؎ ولیوم بذی قار الخ کی نسبت تحریر کیا ہے کہ موت سے شجاع و بہادر لوگ مراد ہین کیونکہ اونکو موت کے ساتھ تعبیر بھی کرتے ہین جیسا کہ شاعر نے کہا ہے الی الموت الخ اور اگر اس مقام پر مجاز ہونیکا دعوے کیا جاے گا تو ہم تمام اون اشعار کو مجاز قرار دیدین گے جن سے اس مقام پر آپ نے استدلال کیا ہے۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی مخدوش ہے کیونکہ قول شاعر (ولیوم بذی قار رائت وجوھھم الی الموت من وقع السیوف نواظرا) کے یہ معنی کوئی عاقل بھی مراد نہین لے سکتا کہ اونکے چہرے تلوارون کے پڑنے کی وجہ سے بہادرو شجاعون کی طرف دیکھہ رہے ہین۔ اور اس معنی مین کوئی لطف بھی نہین ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو شخص لغت پر اطلاع رکھتا ہی وہ اس امر کو بخوبی جانتا ہے کہ موت کے حقیقی معنی شجاعت کے

توہین نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ لفظ موت شجاعت کے معنون میں بھی آتا ہے تو یہ معنی نادر اور مجازی ہونگے اور انکا ہر جگہ اور ہر موقع پر مراد لینا صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر ان تمام امور سے قطع نظر کر کے بدرجۂ تنزل یہ امر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ نظر بمعنی انتظار کا تعدیہ الیٰ سے نہیں ہوتا تو ہم یہ کہیں گے کہ اس مقام پر الیٰ حرف جر نہیں ہے بلکہ آلاء کا مفرد ہے جو نعمت کے معنی میں ہے چنانچہ جوہری نے بھی اسکو بیان کیا ہے کہ الآء کے معنی ہیں نعمتیں اور اسکا واحد الا بالفتح ہے اور کبھی مکسور بھی آتا ہے اور اسکو یا کے ساتھ لکھتے ہیں جیسے معیؑ دامعاءٌ۔ اور قاموس میں ہے کہ آلاء کے معنی ہیں نعمتیں اور اوسکا واحد اِلیٰ۔ اَلیٰ۔ الوٌ۔ اَلیٌ۔ اِلیٌ آیا ہے۔ اور اسی طرح ابن درید نے جمہرہ میں اور ابن سکیت نے مقصور و ممدود میں بھی تصریح کی ہے جیسا کہ ان دونوں سے امام رازی نے نقل کیا ہے۔ منتہی الارب میں ہے کہ اَلیٰ۔ اِلیٰ۔ اَلیٰ۔ اِلیٰ نعمت آلاء جمع۔

اور جناب علم الہدیٰ سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ جنکی جلالت قدر کا اندازہ نہیں ہو سکتا درر غرر میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس مقام پر ایک وجہ غریب ہے جسپر اعتماد کرنے کے لیے نہ تو ظاہر سے عدول کرنے کی ضرورت ہے نہ کسی محذوف کے مقدر ماننے کی حاجت ہے اور نہ اس امر میں نزاع کرنیکی ضرورت ہے کہ نظر میں رویت کا احتمال ہے یا نہیں خواہ وہ نظر قلب سے انتظار کرنیکے معنی میں ہو یا آنکھ سے دیکھنے کے بلکہ ہر صورت میں اوسپر اعتماد کرنا درست و صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ قولِ خدا الی ربہا مین نعمۃ ربہا مراد ہو کیونکہ آلاء کے معنی ہیں نعمتیں اور اسکے واحد میں چار لغت ہیں الًا جیسے قفًا اُلیٌ جیسے دُمیٌ۔ اِلیٌ جیسے معًا۔ اِلیٌ جیسے حِشیٌ۔ اعشی بکر بن وائل کہتا ہے ؎

أبیض لا یرھب الھزال ولا یقطع رحما ولا یخون الیٰ

اور شاعر کی مراد یہ ہے کہ لا یخون نعمۃ۔ اور اسی طرح خداوند عالم کی بھی الی ربہا سے مراد نعمۃ ربہا ہے۔ اور تنوین اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گئی۔

اور علامہ طبرسی تحریر فرماتے ہیں کہ الی میں چار لغت ہیں اِلیٌ۔ الیٌ مثل معًا و قفًا۔ اَلِیٌ مثل جدی وحشی۔ اور الی کی تنوین ربہا کی طرف مضاف ہونے سے ساقط ہو گئی۔

اور امام فخر الدین رازی لکھتے ہین کہ یہ دو وجہون سے باطل ہے۔

پہلی وجہ - یہ کہ اگر لفظ نظر کا صیغہ الی کے ساتھ متعدی ہونا دونون معنی (گردش حدقہ چشم و انتظار) مین جنکا تمنے ذکر کیا ہی حقیقت ہوگا تو لفظ الی کی ہم معنی نعمت مراد لیتی ہین تو اشتراک لازم آئیگا جو خلاف اصل ہے اور یہ وجہ ضعیف ہے۔ اسلیے کہ اشتراک لفظی اگرچہ خلاف اصل ہے لیکن اوسکا مراد نہ ہونا اوسی وقت درست اور مستحسن ہو سکتا ہے جبکہ اوسپر کوئی دلیل موجود نہ ہو لیکن مانحن فیہ مین ایسا نہین ہے۔ اسلیے کہ الی کا معنی نعمت مین مستعمل ہونا معلوم ہے۔ اور بہت سے ثقات کے اقوال اس امر پر دلالت کرتے ہین کہ الی نعمت کے معنون مین مستعمل ہے۔ اب اگر باوجود دلیل معتبر کے بھی کسی معنی سے محض بوجہ اشتراک لفظی اعراض کیا جائیگا تو اوسکا مطلقاً انکار لازم ہوگا جس کا صحیح نہ ہونا معلوم ہے۔

دوسری وجہ - یہ کہ جمہور نحاۃ باب حروف جارہ مین اس امر کو ذکر کرتے ہین کہ بعض حروف جارہ تو ایسے ہین جو اسم بھی آتے ہین اور بعض ایسے ہین جو اسم نہین آتے۔ اور جو حروف کہ اسم نہین آتے اونکی قسم مین صیغہ الی کا ذکر کرتے ہین اور علامہ زمخشری نے مفصل مین بھی ایسا ہی کہا ہو حالانکہ وہ لغت مین شان عالی رکھتے ہین اور مذہب اعتزال مین غالی ہین اور اسی سے انکا تمام استدلال باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اوسی صورت مین تمام ہوتا ہے جب صیغہ الی کو اسم لیا جاے۔ اور ازہری نے جو الی کو آلاء کا واحد قرار دیا ہے وہ الی تنوین کے ساتھ ہے اور اس سے تمکو کوئی فائدہ نہین پونہچ سکتا اسلیے کہ تمہارے مفید مطلب تو اوسی وقت ہو سکتا ہے جب آلاء کا مفرد الی بغیر تنوین کے آیا ہو۔ اور اس کو ازہری نے ذکر نہین کیا۔ اور جو بیت کہ اعشے کی طرف منسوب کی ہے وہ بھی مطعون ہے اسلیے کہ اوسمین لغت کی غلطی اور خطا موجود ہے کیونکہ خان النعمۃ نہین کہا جاتا بلکہ کفر النعمہ کہا جاتا ہے۔ اور اعشے سے اس قسم کی غلطی نہین ہو سکتی انتہی اور یہ وجہ بھی مخدوش ہے۔ اسلیے کہ الی جو حرف جر ہے اور بغیر تنوین کے آیا ہے اور اسم نہین ہے وہ ہمارا مقصود نہین ہے اور اوسی کو علامہ زمخشری اور دیگر علماء عربیہ نے حروف صرفہ مین شمار کیا ہے۔ اور ہمارا جو مقصود ہے وہ اِلیٰ ہے جو تنوین کے ساتھ آیا ہے اور اسم ہے اور اسکی علماء فریقین نے تصحیح بھی فرمائی ہے۔ اور اوسکی تنوین اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گئی ہے۔

اور امام رازی کا شعر اعشے میں خطا کو تجویز کرنا بھی عدم تدبر پر مبنی ہے کیونکہ لا یخون الی سے شاعر کا یہ مقصود ہی کہ ممدوح کی شان سے نعمت میں خیانت کرنا نہیں ہے۔ اور شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ کفران نعمت نہیں کرتا۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لیے امام صاحب موصوف کا یہ کلام تسلیم کر لیا جاے تب بھی خطا ثابت نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ ارباب لغت میں سے کسی معتمد و موثق شخص کا اس استعمال کو خطا کہنا نقل نہ کیا جاے ورنہ بدون اسکے خطا کا قائل ہونا عین خطا ہے۔

اور امام رازی نے جس مقام پر نظر بمعنی انتظار کے ناممکن ہونے پر دلیل قائم کی ہے وہاں یہ کہا ہے کہ انتظار شے متجدد کا ہوتا ہے اور خداوند عالم کے بارہ میں یہ محال ہے اور اون (امام رازی) کا یہ کہنا درست نہیں ہے اسلیے کہ یہ استحالہ اوسوقت لازم آتا ہے جب متعلق انتظار خداوند عالم ہو حالانکہ اس مقام پر ایسا نہیں ہے بلکہ انتظار کا متعلق نعمات الٰہیہ ہیں اور اس صورت میں نہ کوئی اشکال لازم آتا ہے نہ استحالہ۔ بہر حال اگر آیہ شریفہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرہ میں الی کو الاء کا واحد لیا جاے تو آیہ مبارکہ میں کسی چیز کے مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر الی کو حرف جر لیا جاے تو نعمت وغیرہ کے مقدر ماننے کی ضرورت ہوگی۔ اور جبکہ عقل و نقل مساعد ہوں تو کسی چیز کے مقدر ماننے میں کوئی خرابی نہیں ہے اور قرآن شریف میں اسکی نظیریں بکثرت موجود ہیں۔ چنانچہ بعض آیات بطور تمثیل اسمقام پر درج کیجاتی ہیں

(۱) وجاء ربك اس آیہ مبارکہ میں لفظ امر مقدر ہے یعنی جاء امر ربك۔

(۲) وانا ادعوكم الى العزيز الغفار اس آیہ مبارکہ میں لفظ توحید مقدر ہے یعنی الى توحيد العزيز الغفار

(۳) الذين يؤذون الله۔ اس آیہ مبارکہ میں اولیاء مقدر ہے یعنی يؤذون اولياء الله۔

جیسا کہ مجاہد، حسن، سعید بن جبیر، ضحاک سے مروی ہے اور جناب امیر المومنین علیہ السلام سے بھی یہی منقول ہوا ہے اور امام رازی نے نہایۃ العقول میں بطور دفع دخل کے اون لوگوں کی طرف سے جو الی کو نعمت کے معنوں میں تجویز کرتے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ بہت سے صحابہ و تابعین نے آیہ مبارکہ کی اسی کے ساتھ تفسیر کی ہے اور حضرت علی علیہ السلام سے منقول ہے۔

تنتظرون فی الاخرۃ کما ینظرون الیہ فی الدنیا کہ جس طرح دنیا میں اوسکی نعمت و احسان کا انتظار کرتے ہیں اسطرح

ینظرون ما یاتیھم من نعمة واحسان } آخرت مین اوسکی نعمت و احسان کاجو اونپر وارد ہوگا انتظار کرینگے۔

اور سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ نافع ارزق نے ابن عباس سے سوال کیا تو اونہون نے کہا کہ۔

اھل الجنة ینظرون رحمتہ وکرامتہ } اہل جنت خدا کی رحمت اور اوسکی کرامت کا انتظار کرین گے

لا یدرکہ الابصار۔ } کیونکہ ابصار اوس (خدا) کا ادراک نہین کر سکتین۔

اور ابن عباس ومجاہد سے آیہ مبارکہ وجوہ یومئذ ناضرة الخ کے متعلق منقول ہے۔

حسنة مستبشرة ینتظر الثواب من ربھا }

اور اس مطلب کی تائید مین لطریق امامیہ بہت سی حدیثین وارد ہوئی ہین منجملہ اونکے ایک وہ حدیث ہے[۱]

جو حضرت امام رضا علیہ السلام سے قول باریتعالےٰ وجوہ ناضرة الی ربھا ناظرہ کی تفسیر مین

منقول ہوئی ہے حضرت علیہ السلام ارشاد فرماتے ہین۔

یعنی مشرقة تنتظر ثواب ربھا۔ } وہ چہرے چمکتے ہونگے اور اپنے پروردگار کے ثواب کی منتظر ہونگے

اور کتاب احتجاج مین ایک حدیث طویل جناب امیر علیہ السلام سے اوس شخص کے جواب مین جس نے

حضرت ع سے اون آیات کے متعلق سوال کیا تھا جو اوسپر مشتبہ تھین۔ اس آیہ شریفہ کے متعلق منقول

ہی کہ یہ اوس مقام پر ہے کہ جب اولیاء خدا حساب سے فارغ ہوکر ایک نہر کے پاس جسکو حیوان کہتے ہین

جائین گے اور اوسمین غسل کرینگے اور اوس سے پانی پئین گے پس اونکے چہرے روشن ہوجائینگے

اور اونسے تمام کثافتین دور ہوجائین گی پھر اونکو جنت مین داخل ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

پھر اس مقام سے وہ اپنے رب کی طرف نظر کرینگے کہ وہ (رب) اونکو کیونکر ثواب دیتا ہے۔

تا اینکہ حضرت ع نے ارشاد فرمایا کہ بعض لغات مین ناظرہ کے معنی ہین منتظرہ کیا تم نے قول خدا

فناظرة بم یرجع المرسلون۔ } کہ پس مین منتظر ہون کہ قاصد لوگ کیا جواب لیکر واپس آتے ہین۔

کو نہین سُنا کہ اوس کے معنی ہین منتظرة بم یرجع المرسلون۔

اور امام رازی کا یہ کہنا کہ آیہ مبارکہ مقام ترغیب مین ہے اور انتظار غم کو شامل ہوتا الخ ضعیف ہے

---

[۱] اس حدیث کو جناب صدوق علیہ الرحمہ نے عیون اخبار الرضا مین وارد کیا ہے ۱۲

اسلیے کہ منتظِر[1] کو غم والم اوسوقت ہوتا ہے جب اوسکو منتظَر[2] کی حاجت ہو اور اوس (منتظَر) کے ملنے پر
وثوق نہ ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو تو وہ مغموم نہو گا - پس وہ شخص کہ جسکو یہ وثوق ہو کہ صبح کو مجھے خلعت و انعام
ملے گا تو اوسکو غم والم نہ ہو گا بلکہ مسرت ہو گی - بعض اسخیاء کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ پہلے تو
وعدہ کر لیا کرتے تھے اور بعد مین اوسے پورا کرتے تھے - اور کہتے تھے کہ ہم ایسا اسلیے کرتے ہین
کہ لذت توقع اور لذت عطا دونون جمع ہو جائین - اسکے علاوہ یہ ہے کہ نعمت کا انتظار باعتبار
عرف و عادت انسان کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے اسی لیے حضرت عیسی علیہ السلام نے
بنی اسرائیل کو جناب رسول خدا(صلعم) کی بشارت دی تھی جسکو حق تعالی نے اس آیۂ شریفہ مین بیان فرمایا ہے

واذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل
انی رسول اللہ الیکم مصدقا
لما بین یدی من التوراۃ و
مبشرا برسول یاتی من بعدی
اسمہ احمد -
پ ۲۸ سورہ الصف

اور اے رسول اوسوقت کو یاد کرو جبکہ عیسے بن مریم نے یہ کہا تھا
کہ اے بنی اسرائیل مین تمہارے پاس خدا کا پیغامبر ہو کر
آیا ہون اور جو آسمانی کتاب کہ مجھسے پہلے نازل ہو چکی ہے
اوسکی تصدیق کرتا ہون جسکا نام توراۃ ہے اور ایسے رسول کے
مبعوث ہونے کی بشارت دیتا ہون جو میرے بعد آئین گے
اور اون کا نام احمدؐ ہو گا -

پس اگر بشارت دینا یا نعمت کا انتظار کرنا موجب غم والم ہوتا تو لازم آتا ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام نے
اپنے اس قول سے بنی اسرائیل کو غم والم مین مبتلا کیا ہو - اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر انتظار نعمت داخل غم والم
ہوتا تو حق تعالے حضرت عیسیؑ کی اس بشارت کو بنی اسرائیل پر مقام امتنان مین کیونکر وارد کرتا -
اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو شخص جناب یوسفؑ کا قمیص حضرت یعقوبؑ کے پاس لیکر آیا تھا اوس نے
حضرت یعقوبؑ کو حیات جناب یوسفؑ کی بشارت دی تھی اور اوس قمیص کو حضرت یعقوبؑ کے
منہ پر ڈال دیا تھا جس سے اونکی بصارت عود کر آئی تھی جسکو حق تعالے نے اس طرح بیان فرمایا ہے
فلما ان جاء البشیر القاہ علی وجہہ فارتد بصیرا (پھر جب خوشخبری دینے والا آیا اور کرتے کو یعقوب کے منہ پر ڈالا تو اونکی آنکھین روشن ہو گئین)

[1] منتظِر بالکسر انتظار کرنے والا ۱۲ [2] منتظَر بالفتح وہ چیز جس کا انتظار کیا جائے ۱۲

پس اگر کسی نعمت کی بشارت دینا یا اوسکا انتظار کرنا داخل غم والم ہوتا تو لازم آتا ہے کہ اوس بشارت
دینے والے نے حضرت یعقوبؑ کو غم والم مین مبتلا کیا ہو۔ حالانکہ حضرت یعقوبؑ کو اس سے بیحد
مسرت حاصل ہوئی چنانچہ آیہ مبارکہ کی تفسیر مین ضحاک سے منقول ہے کہ۔

عاد الیہ بصرہ بعد العمی وقوتہ بعد الضعف } نابینائی کے بعد حضرت یعقوبؑ کی بصارت اور ضعف کے بعد
وشبابہ بعد الھرم وسرورہ بعد الحزن۔ } قوت اور بڑھاپے کے بعد جوانی اور حزن کے بعد سرور نے عود کیا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالے کے فرشتون نے جناب ابراہیم علیہ السلام کو حضرت اسحاق کی پیدایش
اور اونکے نبی ہونیکی بشارت دی ہے جسکو حق تعالی نے سورۂ ہود مین باین عبارت بیان فرمایا ہے۔

ولقد جاءت رسلنا ابراھیم بالبشری۔ } اور یقیناً ہمارے بھیجے ہوئے ابراہیم کے پاس خوشخبری لیکر آئے۔

اور کچھ فاصلہ کے بعد حضرت سارہ کی نسبت ارشاد فرمایا ہے۔

وامراتہ قائمۃ فضحکت فبشرناھا باسحق } اور اونکی زوجہ کھڑی ہوئی تھین پس وہ ہنسنے لگین ہمنے اونکو ولادت
ومن وراء اسحق یعقوب۔ پ۱۲ سورہ ہود } اسحق کی اور اسحق کے بعد یعقوب کی خوشخبری دی۔

پس اگر انتظار نعمت کا داخل غم والم ہونا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام رازی نے تحریر کیا ہے تو لازم
آئیگا کہ حق تعالے نے اس بشارت سے حضرت ابراہیمؑ اور جناب سارہ کو غم والم مین مبتلا کیا ہو
حالانکہ کوئی عاقل بھی اسکا توہم نہین کر سکتا۔ علاوہ بریں جناب سارہ کا ہنسنا اس قول کی سخیف
اور بیمعنی ہونے کے لیے کافی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالے نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو غلام
حلیم کی بشارت دی ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے۔

فبشرناہ بغلام حلیم۔ پ۲۳ سورہ الصّفّت } پس ہم نے ایک بردبار فرزند کی بشارت دی۔

اور کسی قدر فاصلہ کے بعد ارشاد فرمایا ہے۔

وبشرناہ باسحق نبیاً من الصّلحین۔ پ۲۳ سورہ الصّفّت } اور ہم نے اون کو اسحاق نبی کی خوشخبری دی جو صالحین مین سے تھے۔

پس اگر انتظار کا داخل غم ہونا فرض کر لیا جائے تو لازم آئیگا کہ حق تعالے نے اس بشارت مین حضرت

ابراہیم علیہ السلام کو رنج وصدمہ پونہچایا ہو۔ اور اگر اس سے قطع نظر کی جاے تو حق تعالےٰ کا انبیاء علیہم السلام اور دیگر اہل ایمان سے مراتب جلیلہ اور درجات رفیعہ اور اجر و ثواب رحمت و مغفرت وغیرہ کا وعدہ کرنا اور بشارت دینا قابل انکار نہین ہے اور چونکہ وعدہ کا انتظار موعود کے لیے اور بشارت کا انتظار مبشر بہ کے لیے مستلزم ہونا نہایت واضح ہے اس لیے اگر انتظار کا بقول امام رازی غم والم ہونا تسلیم کر لیا جاے تو لازم آئیگا کہ حق تعالےٰ نے جملہ انبیاء علیہم السلام اور دیگر اہل ایمان کو اپنے وعدون اور بشارتون سے تکلیف اور اذیت پونہچائی ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر انتظار نعمت کا غم ہونا تسلیم کر لیا جاے تو لازم آتا ہے کہ جو شخص کسی بادشاہ کے پاس ایسے امر کی بشارت لیکر آئے جس سے وہ (بادشاہ) بالکل خالی الذہن ہو اور کسی قسم کے رنج وغم مین مبتلا نہ ہو تو وہ (بشارت دینے والا) اس بشارت دینے کی وجہ سے انواع واقسام کی ضرب و تادیب کا مستحق ہو اسلیے کہ اوس نے اس تقدیر پر بادشاہ کو بلاوجہ غم والم مین مبتلا کیا اور بیٹھے بٹھاے اوسکو رنج وصدمہ دیا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ امام رازی کے قول کی بنا پر بشارت دینے اور خبر مسرت کے پونہچانے پر کوئی شائستہ آدمی راضی نہ ہو اور باب بشارت بالکل مسدود ہو جاے۔ بہرحال امور مذکورہ پر نظر کرنے کے بعد ہر صاحب فہم سمجھ سکتا ہے کہ امام رازی ایسے بزرگوار کا مطلق انتظار کو داخل غم والم قرار دینا محض غلطی پر مبنی ہے۔ البتہ اگر کسی انتظار مین وصول منتظر پر وثوق نہ ہو اور شخص منتظر کے لیے حاجت شدیدہ کا حاصل ہونا فرض کیا جاے تو انتظار کا داخل غم والم ہونا ضرور قابل تسلیم ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے اور اسی صورت پر بعض حضرات کے اس قول کا کہ الانتظار هو الموت الاحمر محمول کرنا بھی لازم ہے لیکن ما نحن فیہ کا اوسپر قیاس کرنا محض بیمعنی ہے جسکی وجہ مذکور ہو چکی۔

علاوہ برین ممکن ہے کہ آیۂ شریفہ مین نظر سے گردش حدقۂ چشم کے معنی مراد لیے جائین جنکا بہ نسبت اور معانی کے اظہر ہونا معلوم ہے۔ اور آپکا یہ کہنا کہ گردش حدقۂ چشم کے معنی اوسی وقت درست ہو سکتے ہین جب منظور الیہ[۱] کا کسی جہت مین موجود ہونا فرض کیا جاے۔ اور اس مقام پر منظور الیہ حق سبحانہ ہے

---

[۱] وہ چیز جس کی طرف نظر کی جاے ۱۲

اور وہ جہت مین نہین ہے غیر معقول ہے اسلیے کہ اس مقام پر منظور الیہ ثواب کیون نہ قرار دیا جاے جبکہ صحابہ و تابعین نے بھی اس آیہ کی اسی طرح تفسیر کی ہے۔ اور جناب امیر المومنین علیہ السلام سے بھی اوسکی تفسیر مین الی ثواب ربھا ناظرۃ (اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف دیکھتے ہون گے) منقول ہوا ہے۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ مجھسے قول خدا الی ربھا ناظرۃ کے بارہ مین اوس شخص نے بیان کیا جس نے خود جناب امیر علیہ السلام سے سُنا تھا کہ جب مومنین صراط سے گذر جائین گے تو اونکے لیے ابواب جنت مفتوح کرنے جائین گے اور جو کرامت و ثواب کہ اونکے لیے مہیا کیا گیا ہی اور اون نعمات جنت کو جو اونکو عطا ہوے ہین دیکھین گے۔ اور حفص بن زید ثقفی سے مروی ہے کہ مین نے مجاہد اور قتادہ کو ابن عباس سے نقل کرتے ہوے سُنا ہے کہ قول خدا الی ربھا ناظرۃ سے الی ثواب ربھا ناظرۃ مراد ہے۔ اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ اور سعید بن مسلمہ سے بھی منقول ہوا ہے اور تفسیر علی ابن ابراہیم مین آیہ شریفہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ کی تفسیر مین مذکور ہے۔

ای مشرقۃ الی ربھا ناظرۃ قال ینظرون الی وجہ اللہ ای رحمۃ اللہ ونعمتہ	وہ چہرے چمکتے ہونگے اور اپنے پروردگار کی طرف دیکھتے ہونگے فرمایا کہ وہ وجہ خدا کی طرف نظر کرتے ہونگے جس سے خدا کی رحمت و نعمت مراد ہے

اور کتاب التوحید مین جناب امیر المومنین علیہ السلام سے ایک طولانی حدیث نقل کی گئی ہے جس مین مذکور ہے کہ قول باری تعالے الی ربھا ناظرۃ مین رب کی طرف نظر کرنے سے اوس (رب) کے ثواب کی طرف نظر کرنا مراد ہے۔

دوسری دلیل جس کو اشاعرہ نے وقوع رویت خدا کے لیے وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ خداوند عالم کافرون کی نسبت ارشاد فرماتا ہے۔

کلا انھم عن ربھم یومئذ لمحجوبون۔ پ ۳۰ سورہ تطفیف	اتنا ہی نہین اوس دن وہ اپنے پروردگار کی رحمت سے (بھی) یقیناً محروم رہین گے۔

اور یہ آیہ شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت سے فقط کافر لوگ محجوب ہون گے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مومنین اوسکی رویت سے محجوب نہ ہونگے۔

اور یہ استدلال بالکل ضعیف ہے اسلیے کہ رویت سے محجوبیت عام ہے پس جسطرح یہ احتمال ہے کہ وہ رویت سے محجوب ہونگے اسی طرح یہ بہی احتمال ہے کہ وہ ثواب خدا اور دخول جنت سے محجوب رہینگے اور ظاہر ہے کہ عام سے کسی خاص پر استدلال کرنا بے معنی ہے۔

اور علامہ طبرسی نے آیہ شریفہ کی تفسیر مین بیان فرمایا ہے۔

یعنی ان هولاء الذین وصفهم بالکفر والفجور محجوبون یوم القیامة عن رحمة ربهم واحسانه وکرامته۔ عن الحسن وقتادة وقیل ممنوعون عن رحمته صل فوعون عن ثوابه غیر مقبولین ولا مرضیین عن ابی مسلم وقیل محرومون عن ثوابه وکرامته عن علی علیه السلام	حق تعالےٰ کی یہ مراد ہے کہ وہ کافر و فاجر لوگ قیامت کے دن اپنے پروردگار کی رحمت اور اوس کے احسان وکرامت سے ممنوع ہون گے۔ اور قول حسن اور قتادہ سے منقول ہے اور بعض لوگون نے کہا ہے کہ وہ خدا کی رحمت سے ممنوع اور اوسکے ثواب سے مدفوع ہونگے اور نہ مقبول اور نہ پسندیدہ ہونگے اور یہ قول ابو مسلم سے منقول ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ خدا کے ثواب و کرامت سے محروم رہینگے اور یہ قول حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے منقول ہے انتہیٰ ملخصاً

اور حاصل کلام یہ ہے کہ اس آیہ شریفہ کی تفسیر مین کسی صحابی نے حجاب کے معنی سے عدم رویت کو بیان نہین کیا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ یہ معنی لفظ حجاب کے معنی موضوع لہ نہین ہین پس اوس کے ساتھ تمسک کرنا محل اعتبار سے ساقط ہوگا۔ اور حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام سے آیہ شریفہ کی تفسیر مین بطرق امامیہ بہت سی احادیث وارد ہوئی ہین جن مین اون (کفار) کا ثواب خدا سے محجوب اور محروم رہنا مذکور ہے۔ چنانچہ کتاب عیون الاخبار مین بروایت فضال حضرت امام رضا علیہ السلام سے منقول ہے کہ مین نے حضرتؑ سے آیہ شریفہ کی تفسیر دریافت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ۔

ان اللّٰه تعالی لا یوصف بمکان یحل فیه فیحجب فیه عنه عبادہ ولکنه یعنی عن ثواب ربهم محجوبون۔	حق تعالےٰ مکان کے ساتھ موصوف نہین ہوتا جس مین وہ حلول کرے اور اپنے بندون کو اوس سے محجوب کرے لیکن اوسکی مراد یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار کے ثواب سے محجوب رہینگے۔

اور صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید مین حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے ایک طولانی حدیث

نقل کی ہے جس مین حضرت ؑ نے اوس شخص کے سوالات کا جواب دیا ہے جس پر بعض آیات متشابہ تہے اور اوسی حدیث مین حضرت علیہ السلام کا یہ قول بہی مذکور ہے کہ۔

واما قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانما يعني يوم القيامة انهم عن ثواب ربهم لمحجوبون۔	قول باری تعالی انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون مین یہ مراد ہے کہ قیامت کے دن وہ لوگ اپنے پروردگار کے ثواب سے محجوب ہون گے۔

اور اشاعرہ نے وقوع رویت پر کبہی اوس روایت عامیہ کے ساتہ بہی تمسک کیا ہے جس کو کہ قیس بن حازم نے نقل کیا ہے کہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

ستورن ربكم كما ترون القمر ليلة البدر	عنقریب تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکہو گے جس طرح کہ چودہوین رات مین ماہتاب کو دیکہتے ہو۔

اور یہ روایت ضعیف ہے۔ اسلیے کہ قیس بن حازم کو جس نے یہ روایت نقل ہے اوس کو آخر عمر مین خلل دماغ کی شکایت ہوگئی تہی لہذا اوس کی روایت پر عمل کرنا درست نہ ہوگا تاوقتیکہ اوس کی تاریخ معلوم نہ ہو جائے۔ اور اگر اس روایت کا قابل عمل ہونا بہی تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ اوس مین رویت باری تعالے سے علم تام مراد ہو جیسا کہ باری تعالے کے اس قول مین رویت سے علم تام مراد ہے۔

الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل۔ پارہ ۳۰ سورۃ الفیل	آیا تم نے نہین دیکہا کہ تمہارے پروردگار نے اصحاب فیل کے ساتہ کیسا سلوک کیا۔

یا جیسا کہ باری تعالے کے اس قول مین رویت سے علم تام مراد ہے۔

اولم یر الانسان انا خلقناه۔ پ ۲۳ سورہ یس	کیا انسان نے اس امر کو نہین دیکہا کہ ہمنے اوسکو پیدا کیا ہے۔

اور اس مطلب کی اوس مشہور واقعہ سے بہی تائید ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے منقول ہوا ہے کہ کسی شخص نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا کہ کیا آپ نے اپنے پروردگار کو بہی دیکہا ہے۔ حضرت علیہ السلام نے جواب دیا کہ۔

لا اعبد ربًّا لم اره۔ } مین ایسے پروردگار کی عبادت نہین کرتا جسکو مین نے دیکھا نہو

اوس نے سوال کیا کہ آپ اوسکو کیونکر دیکھتے ہین حضرتؑ نے جواب دیا کہ۔

لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان } آنکھین اوسکو برائی العین ادراک نہین کرسکتین لکن مخلصین کے دل
ولکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان۔ } اوسکا حقیقت ایمان کے ساتھ ادراک کرتے ہین۔ انتہی ملخصا۔

اور امام رازی نے وقوع رویت پر اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ تمام امت اس مسئلہ مین دو قولون پر متفق ہوئی ہے۔ ایک یہ کہ باری تعالےٰ کی رویت صحیح ہے اور وہ مرئی ہوگا۔ دوسرا یہ کہ اوسکی رویت صحیح نہین ہے اور وہ مرئی نہ ہوگا۔ اور ہم نے اس امر کو ثابت کردیا ہے کہ اوس کی رویت صحیح ہے۔ اب اگر اسکے قائل ہوجائین کہ وہ مرئی نہ ہوگا تو قول ثالث اور خارق اجماع ہوگا۔

اور صاحب مواقف نے بیان کیا ہے کہ یہ تقریر صحیح نہین ہے۔ اس لیے کہ اجماع کی مخالفت اوسی وقت لازم آتی ہے جبکہ اوس چیز کا اثبات کیا جاے جس کی کہ اجماع نے نفی کی ہے یا اوس چیز کی نفی کی جاے جس کو کہ اجماع نے ثابت کیا ہے۔ اور یہ قول ثالث فقط تفصیل پر مشتمل ہے جس سے رویت باری تعالےٰ کا جائز ہونا اور واقع نہ ہونا مراد ہے۔ اور ان دونون امرون مین سے کوئی امر بھی مخالف اجماع نہین ہے بلکہ اون دونون مین سے ہر ایک امر کا ایک گروہ قائل ہوا ہے۔ انتہے بعض کلامه۔

اور شارح مواقف نے اس تقریر کی نسبت بیان کیا ہے کہ وقوع رویت کے اثبات مین یہ مسلک مردود ہے۔ انتہے۔

اسکے بعد صاحب مواقف اور اوسکے شارح نے بیان کیا ہے کہ۔

والمعتمد فی اثبات الوقوع بل فی صحته ایضًا اجماع الامة قبل حدوث المخالفین علی وقوع الرویة المستلزم لصحتها و علی کون هاتین الآیتین محمولتین علی الظاهر } اور معتمد اثبات وقوع بلکہ اوس کی صحت مین بھی اجماع امت ہے قبل اس کے کہ وہ لوگ پیدا ہون جو وقوع رویت کی جو اوس کی صحت کو مستلزم ہے اور ان دونون آیتون کے محمول علی الظاہر المتبادر ہونے کی مخالفت کرتے ہین

المتبادر منہا و مثل ہذا الاجماع مفید للیقین (اور اس اجماع کا مثل مفید یقین ہے۔ انتہےٰ۔

اور اس بیان کا محصل یہ ہے کہ تمام امت نے رویت کے واقع ہونے پر اجماع کیا ہے اور یہی اجماع اوس (وقوع رویت) کے ثابت کرنے مین محل اعتماد ہے۔ اور جو لوگ کہ رویت کے واقع ہونے اور دونون آیتون کے محمول علی الظاہر ہونے مین مخالفت کرتے ہین وہ اس اجماع کے بعد پیدا ہوے ہین۔ اس تقدیر پر ان لوگون کی مخالفت مضر نہ ہوگی اور اجماع سابق اوس (وقوع رویت) کے ثابت کرنے مین محل اعتماد ہوگا جو مفید یقین ہے۔

اور اس بیان سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالےٰ کی رویت کے امکان اور وقوع کی دلیل فقط دو چیزون مین منحصر ہے۔ ایک اجماع امت۔ دوم ظاہر آیات۔

اور ان حضرات نے اپنے اس اجماع کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ مفید یقین ہے اور اونکا یہ دعوےٰ کئی وجہون سے غلط ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ حضرات اہل بیت علیہم السلام نے رویت باری تعالےٰ ممتنع ہونے پر اجماع کیا ہے۔ اب اگر اشاعرہ کے اجماع کا دعوےٰ ہوتا تو حضرات اہل بیت کا اوس کے خلاف پر اجماع کرنا کیونکر صحیح ہوتا۔ اب اگر دونون اجماعون کا متعارض ہونا فرض کیا جاوے تو اون دونون کا ساقط ہونا لازم ہوگا۔ اور اشاعرہ کے اجماع کا مفید یقین ہونا بہر حال باطل ہوگا۔

حالانکہ اجماع اہل بیت کا اون کے اجماع موہوم پر راجح ہونا بلکہ اجماع اہل بیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے اونکے اس اجماع کا داخل کفر و زندقہ ہونا نہایت واضح ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ رویت باری تعالےٰ کے ممتنع ہونے پر دلیل عقلی قائم ہوچکی ہے جس کے معارضہ مین اشاعرہ کے یہان کسی عقلی دلیل کا موجود نہ ہونا باعتراف خصم ثابت ہوچکا ہے اب اگر کسی نقلی دلیل کا اون کے یہان موجود ہونا فرض بھی کیا جاوے گا تو اوس کا عقلی دلیل کے مقابلہ مین ساقط ہوجانا قابل انکار نہ ہوگا۔ ایسی صورت مین اون کے اجماع موہوم کا مفید یقین ہونا بہر حال باطل ہوگا۔

تیسری وجہ - یہ کہ قول باری تعالیٰ لا یدرکہ الابصار اور قول باری تعالےٰ لن ترانی اور قول باری تعالےٰ ولقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک وغیرہ سے اوسکی رویت کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے - اب اگروہ ان آیات شریفہ کے مقابلہ مین کوئی نقلی دلیل بیان کرینگے تو لااقل وہ (نقلی دلیل) ان آیات شریفہ کے معارض قرار پائیگی اور محل استدلال سے ساقط ہوجائیگی اور دلیل عقلی جو رویت باری تعالےٰ کے امتناع پر دلالت کرتی ہے بدون معارض باقی رہے گی - اور اشاعرہ کا اجماع موہوم جو محض موہون اور مہمل و مطعون ہے لااقل مفید لیقین نہ ہوگا -

چوتھی وجہ - یہ کہ استدلال اشاعرہ کے دفعیہ مین ارباب تفسیر اور اصحاب لسان وغیرہ کا جو اتفاق مذکور رہے وہ لااقل اشاعرہ کے اس اجماع کا معارض قرار پائیگا جس کے بعد اوسکا مفید لیقین ہونا باطل ہوجائے گا -

پانچوین وجہ - یہ کہ اگر اون جملہ امور سے قطع نظر کیجائے اور اشاعرہ کے اجماع موہوم کا بدون معارض ہونا فرض کیا جائے تب بھی اوسکا مفید لیقین ہونا مسلم نہ ہوگا اسلیے کہ اہل اجماع کا غیر معصوم ہونا معلوم ہے - اور غیر معصوم کے اجماع کا مفید لیقین ہونا بے معنی ہے - اب اگر اوسکے ساتھ جملہ معارضات کا بھی لحاظ کیا جائیگا تو اوسکے مفید لیقین نہ ہونیکا ہر ایک عاقل کو یقین ہوجائیگا - یہ ہے اشاعرہ کے اس قول کی حقیقت کہ وقوع رویت پر اجماع امت ہے اور وہ مفید یقین ہے - یہ جو کچھ بیان کیا گیا اوس تقدیر پر بیان کیا گیا کہ اجماع امت کا دعوے صحیح ہے حالانکہ اجماع امت کا اس مقام پر دعوی کرنا بالکل بے اصل ہے اسلیے کہ اگر امت سے جملہ امت مراد ہے تو اوسکا غلط ہونا خود ہی ظاہر ہے - اسلیے کہ گروہ معتزلہ و امامیہ اس اجماع کے خلاف پر اجماع کا دعوے کرتے ہین - اور اگر امت سے فقط فرقۂ اشاعرہ مراد ہے تو وہ امت کے بعض افراد ہین جنکے اجماع کا حجت نہ ہونا محتاج بیان نہین ہے - اور محصل کلام یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کی صحت یا اوسکے وقوع پر اجماع امت کا دعوے کرنا بعد ازان اوسکے مفید لیقین ہونیکا دعوے کرنا بالکل لغو ہے جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے فتذکر -

تمام شد